قراءة فى علم الكلام

الغائية عند الأشاعرة

تأليف

نوران الجــزيرى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٢

الغلاف والاخراج الفنى : جرجس ممتاز

إهـداء

الى أمى الحبيبة

شــكر وتقــدير

أتوجه بكل الشكر لأستاذى الدكتور عاطف العراقى الذى كان له الفضل الأول فى ظهور هذا المؤلف منــذ تولاه برعايته العلمية أثناء اعداده كرسالة للماجستير بقسم الفلسفة بآداب القاهرة

فله منى كل الاعزاز والتقدير

تمهيـــد

اذا كنا بصدد تناول المعالجة الكلامية لواحدة من أهم المشكلات الميتافيزيقية فيصبح لزاما علينا أن نمهد لهذا بالقاء نظرة على طبيعة هذا العلم الاسلامى ، ليتسنى لنا التعرف على الاطار المنهجى الذى تم تناول المشكلة من خلاله ، كما يتسنى لنا أيضا التعرف على مدى أهمية هذه المعالجة من خلال الكشف عن مكان هذا العلم بين تيارات الفكر الاسلامى .

(أ) ما هو علم الكلام ؟ :

علم الكلام هو أحد ثلاثة أضلاع تمثل الفلسفة الاسلامية :

١ ــ الفلسفة الاســـلامية المتمثلة فى الفلاســفة المسلمين أمثال الكندى ، والفارابى ، ابن سينا ، وابن رشد .

٢ ــ علم الكلام ، ومن أهم فرقه الخوارج ، الشيعة ، المعتزلة ، الأشاعرة .

٣ ـ التصوف ، باتجاهه السنى عند الغزالى ، أو اتجاهه الصوفى عند الحلاج وابن عربى مثلا ٠

وعلم الكلام هو ذلك العلم الذى يقدم الأدلة العقلية لتدعيم العقائد الايمانية ، ولذلك فهو يسمى أيضا علم أصول الدين ، اذ هو يتعلق بتأييد أصول العقيدة ذاتها ، وهو فى هذا يختلف عن علم أصول الفقه الذى يتناول الأحكام الشرعية فى جانبها العملى ، لذلك فعلم الكلام أو أصول الدين يعد الأساس أو نقطة البدء للعلوم الدينية الأخرى ، ومن هنا سمى أيضا « بالفقه الأكبر » ، اذ انه العلم الذى لا يستند الى علم دينى أسبق منه ، بل تستند اليه العلوم الأخرى ٠

ان علم الكلام يتناول المسائل الاعتقادية الكبرى ، وبما أن أساس الاعتقاد هو التوحيد ، فان علم الكلام يسمى أيضا « علم التوحيد والصفات » ٠ ومن هنا تتضح طبيعة الموضوعات التى يتناولها علم الكلام ، فهو يتناول كل الموضوعات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وبالضرورة فان تناول موضوعات الألوهية يستتبعه تناول موضوعات أخرى تتصل به ، فأفعال الله تعالى تتضمن خلق العالم ، والخير والشر ، والقضاء والقدر ، والحشر والميعاد ، وبعث الأنبياء ٠٠٠ وغيرها من الموضوعات ، كما أن الأدلة التى استخدمها علماء الكلام لتدعيم الأصول الاعتقادية الاسلامية قد دعتهم فى الكثير من الأحيان الى تناول موضوعات طبيعية كالجوهر الفرد ، والسببية وغيرها ، ولكن تظل جميع الموضوعات التى تناولها علما فى اطار خدمة المسائل الكبرى للعقيدة الاسلامية وتأييدها بالبراهين العقلية (١) ٠

لقد تعرض علم الكلام للهجوم والرفض ، نظرا لأن البعض رأى فيه مظهرا من مظاهر تفرق المسلمين ، وأحيانا ظن البعض أن الخوض فى موضوعات علم الكلام تشوش الاعتقاد ولا تؤدى الى

نتيجة ، ولكن الدور الهام الذى لعبه علم الكلام فى تدعيم أصول الاعتقاد الاسلامى يلور مدى أهميته وخطورته ، فنرى « الايجى » يشير الى أهمية علم الكلام فى خمس نقاط :

١ ــ الترقى من حضيض التفكير الى ذروة الايمان ..

٢ ــ ارشـــاد المؤمنين الى أدلة عقليـــة تؤيد معتقداتهم وتدحض المعاندين .

٣ ــ الحفاظ على أصول العقيدة أمام حجج الملحدين .

٤ ــ علم الكلام هو الأســاس الذى تستند اليه العلوم الدينيـــة الأخرى .

٥ ــ ان يقوم الايمان على أساس صحيح متين (٢) .

ولذلك فقد اعتبر علم الكلام أشرف العلوم ، اذ بـه ترجى أشرف الغايات ، ولكن أيضـــا بالنظر إلى ان علم الكلام يتناول موضوعات تمس صميم العقيدة الدينية ، فان الاختلاف فى الآراء حول موضوعاته يؤدى الى الاتهام بالضلال ، وأحيانا التكفير ، على عكس الاختلاف فى الآراء عند الفقهاء ، فلا تضليل ولا تكفير فى الاختلاف حول الأحكام الفقهية (٣) .

(ب) تسمية علم الكلام :

وقد تعددت الآراء حول أسباب تسمية علم الكلام : ١ ــ أن يرى البعض أنه سمى « علم الكلام » لأن موضوعاته قد عنونت « بالكلام فى كذا ... » .

٢ ــ أو لأن أكثر موضوعاته شهرة هـــو المتعلق بالــكلام ، فمشكلة خلق القرآن كانت نقطة صدام كبرى فى التاريخ الفكرى للمسلمين ، وقد حدثت فى عهد الخليفة العباسى المأمون ، وكانت له آثار عميقة امتدت فى الحياة الفكرية الاسلامية لفترات طويلة .

٣ ـ أو لأن هذا العلم هو كالمنطق للفلسفة يورث قدرة على الكلام فى التشريعات والزام الخصوم ٠

٤ ـ أو لأن منهجه جدلى قائم على الكلام والحوار والأخذ والرد بين المختلفين ٠

٥ ـ أو لأنه أقوى العلوم برهانا ٠

٦ ـ أو لأنه لقوة أدلته العقلية والسمعية يؤثر فى القلب تأثيرا شديدا ، فسمى بالكلام المشتق من « الكلم » وهو الجرح (٤) ٠

(جـ) نشأة علم الكلام :

ان تتبع النشأة التاريخية لعلم الكلام يكشف عن العوامل التى أدت الى ظهوره ، والدور الذى لعبه فى الحياة الفكرية والسياسية للمسلمين ٠

يذكر مؤرخو الكلام حديثا للرسول « صلى الله عليه وسلم » عن اختلاف الأمة الى فرق ، ولهـذا الحديث أكثر من رواية نذكـر منها واحدة :

« اخبرنا : ابو محمد عبد الله بن محمد بن على بن زياد السمندى العدل الثقة قال : اخبرنا أحمـد بن الحسن بن عبد الجبار ، قال : حدثنا الهيثم بن خارجة ، قال : حدثنا اسماعيل بن عياش ، عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم ، عن عبد الله بن يزيد ، عن عبد الله بن عمرو ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليأتين على أمتى ما أتى على بنى اسرائيل ، تفرق بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة ، كلهم فى النار الا ملة واحدة ، قالوا : يا رسول الله ، وما الملة التى تتغلب ؟ قال : ما انا عليه واصحابى » ويشير البغدادى الى أن حديث افتراق الأمة له أكثر من رواية ملة أسانيد كثيرة ، وقد رواه

عن النبى « صلى الله عليه وسلم » جماعة من الصحابة ، كأنس بن مالك وأبى هريرة ، وأبى الدرداء ، وجابر ، وأبى سعيد الخدرى ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وواثلة بن الأسقع وغيرهم (٥) ٠

وفى معظم الأحيان كان المتكلمون يبدأون كلامهم بذكر هذا الحديث النبوى ، ليؤكد كل واحد ان الفرقة الناجية هى تلك التى ينتمى اليها ٠

ان نشأة علم الكلام تتضح من خلال تتبع أول خلاف فى الرأى نشأ بين المسلمين ، ويؤكد الكثيرون أن أول خلافات المسلمين جاءت بعد وفاة الرسول عليه السلام ، اذ ان المناخ السائد فى فترة وجوده لم يسمح بمثل هذا الخلاف ، لقرب عهد الدعوة ، وقدرة الرسول « صلى الله عليه وسلم » على حسم أى تساؤل أو نزاع فى الرأى يمكن أن ينشأ بين الجماعة المسلمة ، لذلك فان وجود النبى بشخصه ــ بل ما تمثله هذه الشخصية من معانى روحية لدى الجماعة ــ هذا الوجود منع ظهور اختلافات عميقة بين المسلمين حول المسائل الكبرى المتصلة بالعقيدة ٠

ولكن بعد وفاة الرسول « صلى الله عليه وسلم » مباشرة ، حدث أول اختلاف بين المسلمين فكان الاختلاف حول وفاته عليه السلام وعلى ارثه ودفنه ، ثم حدث الخلاف بعد هذا حول الخلافة ومن أحق بها ، وقد تصدى أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) لحسم هذه الخلافات التى نشبت فى تلك الفترة الحرجة ونجح فى ذلك ٠ ثم حدثت حروب الردة فأثارت أيضا وجهات مختلفة من النظر حول بعض الموضوعات ، الا أن الخلاف الأكثر عمقا وتأثيرا حدث فى حكم عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ثم بعد مقتله ، وكانت الفترة التى تلت مقتل عثمان مسرحا مهيئا لظهور خلافات كبيرة

بين المسلمين ، ففي تلك الفترة الحرجة حدثت الصدامات الدموية والمعارك من أجل الخلافة ، وخاض علي أكثر من معركة فكانت حربه مع طلحة والزبير ، ثم حربه مع معاوية بن أبي سفيان ، وكانت حادثة التحكيم المعروفة ، اذ ان عليا كان يرفض التحكيم الذى طلبه معاوية ، ولكن بعض أنصاره طالبوه بقبول هـذا التحكيم ، فلما قبله ، وكان ما كان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعرى عاد هؤلاء الأنصار وانقلبوا على علي لقبوله التحكيم ، وخرجوا عليـه وسموا الخوارج ٠

ومن هنا نرى أن الخلاف حول الامامة ــ وما استتبعه من ظروف وملابسات كان الأصل الأول لتكوين فرق اسلامية تختلف في وجهات النظر ، وبالاضافة للبعد السياسى لموضوع الامامة ، فان هذا الخلاف استتبعه أيضا خلاف حول الأصول الكبرى للعقيدة ، اذ ان الحروب المواكبة لتلك الفترة كانت بين طرفين مسلمين ، اذا فأحد الطرفين هو بالضرورة مذنب ومرتكب لكبيرة القتل ، ومن ثم ثارت مشكلة حد الايمان والكفر ، تلك المشكلة المرتبطة ببحث أصول الاعتقاد ٠

ثم حدث في ابان حكم الدولة الأموية ، وفي عهد هشام بن عبد الملك (خلافته ١٠٦ هـ) أن تبلورت مشكلة فى صميم الأصول العقائدية ، فمظالم الأمويين بلغت في ذلك الوقت حدا كبيرا ، وكان فقهاؤهم يبررون مفاسدهم بقضـاء الله وقـدره ، فكان أن نهض من عرفوا بالقدرية الأوائل ليرفضوا هـذا التبرير ويؤكدوا على حرية اختيار الانسان ويرفضوا القول بالجبر الذى تبناه الأمويون ليوطدوا حكمهم ، وحمل القدرية الأوائل ، وعبد الجهني وغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم لواء دعوة الحرية الانسانية ، وراحوا جميعا شهداء دعوتهم هذه ٠

وفي نفس تلك الحقبة بدأت الحركة الاعتزالية ، والتى تعد امتدادا لدعوة القدرية الأوائل ، فقد حدث خلاف في مجلس الحسن

البصرى (ت ١١٠ هـ) حول مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم كافر ؟ فقال واصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١ هـ) انه لا مؤمن ولا كافر بل فى منزلة بين منزلتين ، فخالف فى الرأى واعتزل المجلس وتبعه فى ذلك عمرو بن عبيد (ت ١٤٢ هـ) ، فقيل عنهما معتزلة ، وكانت هذه بداية واحدة من أكثر الفرق الاسلامية عمقا وتأثيرا فى تاريخ الفكر الاسلامى (٧) ٠

واذا كانت العوامل الداخلية ، كما يتضح مما سبق ، قد لعبت دورا أساسيا فى ظهور الفرق الاسلامية ، فان انفتاح المسلمين على ثقافات أخرى لها ديانات مختلفة قد لعب أيضا دورا هاما فى قيام علم الكلام ، اذ ان احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى فى البلاد التى فتحوها جعل قيام علم الكلام وتأصيله ضرورة هامة من أجل الدفاع عن أصول العقيدة الاسلامية أمام التحديات الجديدة التى تواجهها ، اذ ان تلك الديانات الأخرى كانت لها أصولها النظرية القوية ولها رجالها المدافعون عنها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فان انفتاح المسلمين على تلك الديانات قد فجر العديد من المشكلات العقائدية التى أصبح من الضرورى تناولها بالبحث والمعالجة ، وتعد مشكلة القضاء والقدر نموذجا هاما لتأثير هذا الانفتاح بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى ٠

كما أنه مع انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى ، ونشاط حركة الترجمة دخلت فلسفة اليونان الى الساحة الثقافية العربية ، فتأثر بها المسلمون ، ورأى البعض فيها ما يتعارض مع أصول العقيدة الاسلامية ، فكان من الضرورى أن يتصدى علماء الكلام للرد على فلسفة اليونان بأدلة عقلية تؤيد أصول الاعتقاد الاسلامى ، ومن هنا فانه نتيجة لكل هذه العوامل السابقة كان ظهور علم الكلام ضرورة حضارية وثقافية ، ومن هنا أيضا يمكن أن نقول ان علم الكلام هو أكثر فروع الفلسفة الاسلامية أصالة وأهمية ٠

● الهوامش

(١) البغدادى (عبد القاهر) ـ الفرق بين الفرق ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٥ ـ ص ٧ ، ٨ .

(٢) الايجى (عضد الدين) ـ المواقف ـ مكتبة المتنبى ـ القاهرة ـ ص ٨ .

(٣) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٨ .

(٤) التفتازانى (سعد الدين) ـ شرح العقائد النسفية ـ تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٩٨٨ ـ ص ١٠ ، ١١ .

(٥) الشهرستانى ـ الملل والنحل ج ١ ـ تحقيق محمد سيد الكيلانى دار المعرفة ـ بيروت ـ ص ١٣ .

(٦) أبو الحسن الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ص ٠ ع : ٦٤ .

(٧) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٥ .

(٨) التفتازانى (سعد الدين) ـ شرح العقائد النسفية ـ ص ١٢ .

مقـدمة

حظى الفكر الأشعرى بمكانة متميزة فى التـاريخ الفكرى للمسلمين ، وهذا التميز يأتى فى اطار الدور الهام لعلم الكلام ومدارسـه فى صـياغة ملامح بارزة للحياة الثقافية الاسلامية ، هذا من ناحية ومن ناحيـة أخرى ؛ فان المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين التيارات الكلامية ، اذ ان الأشاعرة رأوا فى أنفسهم ــ ورأى فيهم الكثيرون ــ الممثلين الحقيقيين لآراء أهـل السنة والجماعة ، فيما يتعلق بأصول العقـائد ، ومن هنا كان تناول الفكر الأشعرى بالبحث له أهميته البالغة فى مجال البحوث التراثية ، نظـرا لأنهم اعتبروا فى الكثير من الأحيان أصـحاب الرأى المعبر عن التصـور الاسلامى فى شكله الأصيل .

وقد اهتم الكثير من الباحثين بالتراث الأشعرى ، الا

أنه بقيت موضوعات لم يتطرق اليها البحث على الرغم من أهميتها ، ومن هذه الموضوعات مشكلة الغائية (*) عند الأشاعرة ٠

وتناول مشكلة الغائية عند الأشاعره له أهميتـه الخاصة ، فالتفسير الغائى هو ذلك التفسير الميتافيزيقى للعـالم المرتبط بتقرير وجود عقـل كلى ينظم العـالم

(*) غائية (Teleology) : المصطلح الانجليزى مشتق من لفظين فى اليونانية «Telos» « اى نهاية » و « Logos » اى عقـل ، فالعـلة الغـائية هى ما لأجله وجود الشىء ، وهى تطلق على الحد النهائى المتوجه اليه الفعل ، والتفسير بالعلة الغائية يعنى تفسير بالرجوع الى القصد لغرض ما أو تحقق نهاية ما ، ويطلق عليها ايضا السببية النهائية

(Encyclopedia Britannica Volume IX, p. 869).

جميل صليبا ـ المعجم الفلسفى جـ ٢ ـ ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢) ٠

وقد ذكر ارسطو ان القول بان الغاية ليست الا حدا نهائيا للموجود هو قول فاسد بل الغاية عنده لابد ان تعنى ان يكون هذا الحد أمرا أفضل ، فيقول : « قول الشاعر انه صائر الى الموت وهو الذى من أجله كان قولا مستحقا للهزء لأن مجرى الأمور ليس هو على ان كل آخر فهو غاية بل الآخر الأفضل » (ارسطو ـ الطبيعة ـ جـ ١ ، ترجمة اسحق بن حنين ـ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ ص ٩٥) ٠

وقد ارتبط التفسير الغائي للعالم عند الفلاسفة بتصور له على أن ظواهره ماهى الا جزء من مخطط عام وضعه صانع حكيم ذو عقل مدبر ، من حيث ان الغايات الجزئية لموجودات العالم مرتبطة بغاية كلية ، وادراك تلك الغائية وهذا النظام يؤدى بالضرورة الى أن هناك موجودا عاقلا يوجه موجودات العالم الى غايته وهذا الموجود هو الله ، والتفسير الغائى هو تفسير ميتافيزيقى للعالم فى مقابل التفسير المادى او الميكانيكى (جميل صليبا ـ المعجم الفلسفى جـ ٢ ـ ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، مجمع اللغة العربية ـ المعجم الفلسفى ـ ص ١٣٢ ، يوسف كرم ، د٠ مراد وهبه ، المعجم الفلسفى ، ص ٢٩٦) ٠

ويحكمه ومن ثم فارتباط موضوع الغائية بفكرة الألوهية هو ارتباط ضرورى ، والبحث فى الغائية هو البحث عن المعنى معنى الوجود والخلق والمصير الانسانى ومن هنا يصبح الكشف عن أبعاد التفسير الغائي لدى الأشاعرة موضوعا جديرا بالبحث نظرا لجدته وأهميته لاستكشاف آراء تلك الفرقة الكلامية ذات الموقع المتميز في تراثنا الفكرى حول هذا الموضوع ذى الطابع الميتافيزيقى ٠

ويحث موضوع الغائية عند الأشاعرة يستلزم تناول آرائهم فى مشكلات فلسفية أخرى ذات صلة بموضوع الغائية ، خاصة وأن التناول الأشعرى لموضوع الغائية لم يكن مباشرا أو فى مبحث مستقل ٠ فان كان الفلاسفة المسلمون قد تناولوا موضوع الغائية من خلال بحثهم فى العلل الأربع الضرورية للموجودات (مادية ــ صورية ــ فاعلة ــ غائية) وهم فى ذلك متابعون لأرسطو ، فان التناول الكلامى ــ والأشعرى خاصة ــ لتلك المشكلة جاء بشكل آخر ، بحيث يمكن القول ان أبعاد التفسير الغائي لديهم لا تتكشف الا من خلال استخلاصه استخلاصا من معالجتهم لموضوعات أخرى ، والنتائج التى وصلوا اليها فى تلك الموضوعات ٠

كما أن آراء الأشاعرة حول الغائية لم تكن لتتضح فى الكثير من الأحيان الا من خلال موقفهم النقدى لهذا الرأى أو ذاك عند المعتزلة أو الفلاسفة ، لذلك فقد كان

لزاما عقد مقارنة بين آراء الأشاعرة وآراء كل من المعتزلة والفلاسفة فى كثير من الموضوعات .

وقد قسم البحث خمسة فصول اختص كل منها بالكشف عن ملامح التفسير الغائى عند الأشاعرة من خلال صلته بمشكلة فلسفية أخرى : وقد خصص الفصل الأول لفكرة الغائية عند الأشاعرة من خلال آرائهم فى خلق العالم نظرا لأن آراء الأشاعرة فى خلق العالم تعد دعامة أساسية لتفسيرهم الغائى وتحديد تصورهم لعلاقة الله بالعالم وفاعليته فيه ، وتناول هذا الفصل عدة موضوعات تعكس أبعاد تفسيرهم الغائى وذلك من خلال موقفهم النقدى لقول المعتزلة بشيئية المعدوم ، كذلك نقدهم لنظرية الخلق عند الفلاسفة ، وأيضا نظريتهم فى الجوهر الفرد كأساس لفكرتهم فى خلق العالم وارتباطها بالغائية ، وأدلتهم على وجود الله التى تمثل بعدا هاما فى فكرتهم عن الغائية .

أما الفصل الثانى فقد اختص بتأثير آراء الأشاعرة فى السببية على فكرة الغائية عندهم ، اذ ان مبحث السببية يرتبط ارتباطا أساسيا بتحديد أبعاد التفسير الغائى عندهم، فبحث فكرتهم فى السببية يحدد آراءهم فى القوة الفاعلة فى العالم الطبيعى والعلاقة بين متغيرات العالم وما يستتبعه هذا من الربط بين آرائهم تلك وتصورهم لنظام العالم ، وقد تضمن هذا الفصل أيضا الموقف النقدى عند الأشاعرة لفكرة السببية عند

الفلاسفة كذلك نقدهم لآراء بعض المعتزلة حول هذا الموضوع .

أما الفصل الثالث فقد تناول مشكلة الحرية عند الأشاعرة وارتباطها بالغائية ، اذ ان موضوع الحرية يمثل عنصرا هاما للكشف عن أبعاد التفسير الغائي عندهم من حيث انه مرتبط أيضا بتصورهم عن القوة الفاعلة في العالم ، وقد عقدت في هذا الفصل مقارنة بين كل من الموقف الأشعري والموقف المعتزلي حول مشكلة الحرية نظرا لأن خلافهم حول هذا الموضوع يمثل احدى نقاط الخلاف الهامة عند كل من الفرقتين والمرتبطة بآرائهم في العدل الالهي ، ومن ثم فان آراء الأشاعرة حول مشكلة الحرية تعكس بعدا هاما عن تفسيرهم الغائي .

وتناول الفصل الرابع مفهوم العدل الالهي عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية ، وقد تناولنا في هذا الفصل بحث آراء الأشاعرة في الحسن والقبح، وموقفهم النقدي من آراء المعتزلة حول هذا الموضوع ، ثم آراءهم في تنزيه الله عن فعل القبيح كذلك رفضهم للقول بالوجوب في الفعل الالهي ثم عرض آرائهم في العفو الالهي .

وبالوصول الى الفصل الخامس يتحدد الاطار النهائي للتفسير الغائي عند الأشاعرة اذ يتناول هذا الفصل :

الحكمة والعنـاية الالهية عنـد الأشـاعرة وارتباطهما بفكرتهم فى الغائية ، ويتضـمن هـذا الفصـل آراء الأشاعرة فى نفى التعليل للفعل الالهى وموقفهم النقدى من فكرة الصلاح عند المعتزلة كذلك المقارنة بين المفهوم الأشعرى والفلسفى فى العناية الالهية ثم أخيرا عرض استخدام الأشاعرة للدليل الغائى وتوضيح الاشكاليات التى تعرض لها هذا الدليل فى اطار النسق الأشعرى .

وتبقى كلمـة أخيرة وهى أننـا فى هـذا البحث قد تناولنا مشكلة الغائية عند الأشاعرة بوعى تام لأن آراء الأشاعرة تمثل فكرا دينيا اسلاميا وأن نجاحهم أو عدم توفيقهم فى صياغة تفسير غائى للعالم ، انما يحسـمه مدى تقديمهم لتصور يليق بنسق فكرى قائم فى أساسه على فكرة الألوهية ، بكل ما ينبغى أن يعنيه اثبات وجود الله من تصور للعالم على أنه متوجه للخير والكمال .

الفصل الأول

الغائية عند الأشاعرة
من خلال آرائهم فى خلق العالم

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة يستلزم بالضرورة ، تناول نظريتهم في خلق العالم ، من حيث ان التفسير الغائى لديهم لا تتكشف أبعاده الا من خلال تحديد مفهومهم لعلاقة الله بالعالم ، وذلك لا يتحقق الا بالتعرف على فكرتهم فى كيفية ايجاد الله للعالم ، واذا كان بحث مشكلة الغائية عند أى مفكر أو فيلسوف مرتبطا ببحث فكرة الخلق ، فان هذا الارتباط له أهميته الخاصة اذا كنا بصدد تناول مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، اذ ان آراءهم فى خلق العالم لها أكبر مساحة فى تحديد مفهومهم الغائى فتكاد تكون الدعامة الأساسية للتفسير الغائى لديهم كما سيتضح ٠

وبداية فان الأشاعرة قد أقاموا نظريتهم فى الخلق(١) انطلاقا من تقرير مفهوم الخلق الابداعى(٢)،

فهم يقررون فى حسم ووضوح أن الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحـد فى أزليته ، أما العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى ، وهو ممكن حادث فالعالم هـو أجسـام مؤلفـة من جـواهر وأعراض ، وهو بجواهره وأعراضه وأجسامه وأشكاله وتركيباته من نبات وحيوان وانسان وأقوال واعتقادات، كائن بعد أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا جوهرا ، أحدثه الله تعالى من عدم محض (٣) • وقد سلك الأشاعرة عدة طرق للتدليل على مبدئهم هذا فى الخلق الابداعى سواء بالتمهيد له بآرائهم الطبيعية ومن ثم تقديم الاستدلالات لدعمه أو بموقفهم النقدى من الآراء التى لمسـوا فيهـا تعارضا مع هذا المبدأ وأول تلك المواقف هو خلافهم مع المعتزلة حول شيئية المعدوم •

أولا : خلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول شيئية المعـدوم وصلته بفكرة الغائية عندهم :

ان الخلاف الأشعرى المعتزلى حول المعدوم ، يمثـل بعدا هاما فى توضيح آراء الأشاعرة حول الخلق ، ومن ثم يبدو ارتباطه بالتصـور الغـائى لديهم ، وقد كان الهجوم الأشعرى عنيفا تجاه آراء المعتزلة حـول هـذا الموضوع •

(أ) آراء المعتزلة :

فقد ذهب المعتزلة الى أن المعـدوم ثابت (٤) ، وهم يقصدون المعدوم الممكن ، اذ انهم قد ذهبوا الى تقـرير ثبوته تمييزا له عن المستحيل الممتنع ، ويذكر الرازى رأيهم مشيرا الى أنهم قد قرروا « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات بل فى جعل تلك الذوات موجـودة ، واتفقـوا عـلى أن تلك الذوات متباينـة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نـوع من تلك المعدومات عدد غير متناه » (٥) ٠

وقد اختلفت آراء المعتزلة حول المعـدوم فمنهم من أثبته شـيئا وذاتا ومعلـوما ومذكـورا ، دون وصفه بالجوهرية أو قبول العرض، وهذا قول الكعبى ومعتزلة بغداد (٦) ، أما الشحام وهو أول من قال بأن المعدوم شيء وذات وعين ، فقد أثبت الجوهر جوهرا فى العدم، كذلك أثبت العرض عرضـا ، فيـكون بذلك قد أثبت أوصاف الأنفس وخصائص الأجناس فى حال عدمها ، كما أثبت قيام العرض بالجوهر فى العدم وقد تابعه فى أقواله معتزلة البصرة ، ولكنهم لم يثبتوا قيام العـرض بالجوهر ولا قبوله للعرض ولا تحيزه فى حال العدم(٧) ٠

وقد ذهب أبو الحسين أبى الخياط الى رأى لم يقل به غيره من المعتزلة ، اذ انه سمى المعدوم فى حال عدمه جسما ، فالجسم عنده فى حال عدمه جسم ؛ ولكنـه لم

يجز أن يكـون المعـدوم متحركا ، لأن الجسم فى حال الحدوث لا يصح أن يكون متحركا عنده ، أما كل وصف يجوز ثبـوته فى حال الحـدوث فهو ثابت له فى حال عدمه ، وقد دعا مثل هذا القول من الخيـاط أن يطلق عليه هو ومن أخذ برأيه لقب « المعدوميـة » وتعرضهم لشبهة القول بقدم الأجسام (٨) ·

وقد فسر متأخرو الأشاعرة موضوع المعدوم من خلال ارتباطه بموضوع الوجود والماهية فمعنى القـول (ان المعدوم ليس بشيء) كما يقول الرازى هو أنه لا يمكن تقرر ماهيات منفكة عن صفة الوجود (٩) ، ولذلك فان ذهاب المعتزلة الى القول بشيئية المعدوم ، يأتى من أنهم أقروا الماهيات قبل دخولها الى الوجود ، اذ ان عنـدهم يمكن تصور الماهيات دون أن يكون لها وجود فى الخارج، ويأتى هذا الاقرار متابعا لفكرتهم فى أن الوجود زائد على الماهية ، فالماهية معروضة له وقد تخلو عنه والعكس صحيح أى أن من أثبت المعدوم شيئا فلابد أن يقر زيادة الوجود على الماهية ، كما أن القـائل باتحـاد الوجـود والماهية لا يذهب الى تقرير ماهيات سابقة على الوجود المتحقق (١٠) ·

(ب) المعدوم عند الأشاعرة :

أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى أن المعدوم منتف ليس بشيء (١١) ، وهم يقابلون بين المعدوم والشيء ، اذ ان الأشـعرية لا يفرقون بين الوجود والثبـوت والشـيئية

والذات والعين فمعنى الشيء هو الموجود ، والموجود هو الشيء ، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا (١٢) ، وقد ساوى الأشاعرة أيضا بين قول (شيء) وبين الاثبات، كذلك فهم قد ساووا بين القول (ليس بشيء) وبين النفى (١٣) ، مستدلين بقوله تعالى « قل أى شيء أكبر شهادة ، قل الله » (١٤) .

وقد قسم الباقلانى المعدوم الى :

١ ـ معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط ، مثل اجتماع الضدين ، أى ما يحمل تناقضا من القول.

٢ ـ معدوم لم يوجد ولن يوجد قط لأن الله قدر ألا يوجد وأخبر بذلك ، وهذا الامتناع لا يرجع لكونه ممتنعا بذاته ، وذلك مثل رد أهل الآخرة الى الدنيا .

٣ ـ معدوم فى الآن واللحظة ولكنه كان موجودا من قبل مثل أحداث الماضى .

٤ ـ معدوم فى هذا الوقت ولكنه سيوجد فيما بعد مثل يوم الحساب .

٥ ـ معدوم تتساوى احتمالات أن يكون أو لا يكون مثل ما يكون من حركة الأجسام ويرجع ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى (١٥) .

واذا كان الأشاعرة قد فرقوا بين ما هو مستحيل وبين المعدوم الممكن ، الا أنهم قد أكدوا على أن المعدوم الممكن قبل تحقق وجوده ، فانه يتساوى في حال عدمه مع المستحيل فى أنهما يساويان الانتفاء المحض (١٦) .

(جـ) رد الأشاعرة على قول المعتزلة بشيئية المعدوم :

رأى الأشاعرة أن ما ذهب اليه المعتزلة من الآراء حول شيئية المعدوم ، يمثل خطرا على القول بالخلق المحدث ، واعتبروا أن مثل ما ذهب اليه المعتزلة يعد ارهاصا للقول بقدم العالم ، فان اثبات حدوث العالم عند الأشاعرة لا يتقرر الا من خلال القول بأن الحوادث قبل الايجاد لم تكن أشياء ولا ذواتا ولا أعيانا ولا جواهر ولا أعراضا ، وأن ما ذهب اليه المعتزلة من اخلال بهذا القول يؤدى الى القول بقدم العالم الذى هو فى رأى الأشاعرة كفر فكذلك ما يؤدى اليه يعد كفرا فى نفسه (١٧) .

ويفسر الأشاعرة وجهة النظر التى ترى أن آراء المعتزلة حول المعدوم تنفى تأثير القدرة الالهية فى الايجاد ، فيقول الشهرستانى : « قد قام الدليل على أن البارى سبحانه أوجد العالم بجواهره وأعراضه فيقال أوجد عينها وذاتها أم غير ذاتها ؟ فان قلتم أوجد ذاتها وعينها فالعين والذات ثابتة فى العدم عندكم ، وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هى

من آثارهما وان قلتم أوجد غيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيما نحن فيه » (١٨) ٠

فالأشاعرة يعتبرون أن اثبات المعدوم ذاتا وعينا ينفى تأثير القدرة الالهية ، ويهدد مفهوم الابداع ، اذ ان من أثبت المعدوم شيئا فلا يبقى من صفات الثبوت الا كونه موجودا ، ومن ثم لا يبقى للقدرة أثر ما سوى ما يتعلق بالوجود ، فاذا كان هذا الوجود على مذهب نفاة الأحوال لا يرجع الا للفظ المجرد ، وعلى مذهب المثبتين هو حال لا توصف بالوجود والعدم فأى معنى بقى اذا لتأثير القدرة فى الايجاد وفقا لما قرره المعتزلة حول المعدوم (١٩) ٠

وهكذا رأى الأشاعرة أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم يمثل خطرا على فكرة الخلق بالاحداث وبقدرة الهية ذات فاعلية وتأثير متفرد بهذا الأحداث ، ومن ثم فقد انبرى الأشاعرة لتفنيد الحجج المعتزلية التى استخدموها لتدعيم فكرتهم ، فقد ذهب المعتزلة الى عدد من الأدلة لتبرير ما ذهبوا اليه من اثبات المعدوم الممكن شيئا :

١ ــ برر المعتزلة قولهم باثبات المعدوم الممكن شيئا بأن هذا يعنى التفرقة بين المعدوم الممكن وما هو مستحيل ، من حيث انه يكون المعدوم الممكن جائزا تقدير ثبوته ولا يجوز ذلك فى المستحيل ، اذ ان لو رجع الأمران الى نفى محض لما استبان الفرق

بينهما لأن النفى المحض لا تميز فيه ، وقد رد الأشاعرة عليهم بأن التمييز جائز بغير اثبات والا للزم اثبات المستحيل ذاتا أيضا لتمييزه عن ذات الجائز (٢٠) ·

٢ ـ ذهب المعتزلة الى أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، فالمعدومات الممكنة متمايزة ، وكل متميز ثابت ، وقد رد الأشاعرة على تلك الحجة بأن هذا ليس دليلا على الثبوت ، اذ انه من الممكن تصور الممتنعات متمايزة مثل تصور جبل من ياقوت ، وبحر من زئبق ، ويتصور الشيء حاصلا فى الحيز وحالا ومحلا ، مع أن كل هذه الأمور نفى محض ممتنع باتفاق الطرفين (٢١) ·

وقد اعتبر الأشاعرة ان ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات المعدوم الممكن شيئا فى العدم ، اعتبروا أن المعتزلة قد عنوا فى هذا تقرير نوعا من التحقق الخارجى للمعدوم فى حال العدم ويبدو هذا واضحا فى رد الايجى على حجة المعتزلة الخاصة بالتمايز فيقول : « لا تمايز للمعدومات الا فى العقل ، فان تلك الأحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفى الأمر فى العقل لا فى الخارج ، اذ لا ثبوت للمعدوم فى الخارج ، حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا فى العقل » (٢٢) ·

٣ ـ استدل مثبتو المعدوم من المعتزلة على قولهم ، بأن

المعدوم الممكن هو غير الله في الأزل اذ ان الله هو القديم تعالى ، فلابد اذا أن يكون العدم متميزا عن ذات الله تعالى فهو اذا شيء ، ويرد الأشاعرة على هذا القول بأنهم يقولون ان العدم ليس الا نفيا محضا ، ومن ثم لا يجوز أن يكون غيرا أو خارجا عن صفة الغيرية ، بل ان الأشاعرة يرون أن مثل هذه الحجة يمكن أن تدار على المعتزلة فيؤدى قولهم هذا الى اثبات قديمين (٢٣) .

٤ ـ ذهب المعتزلة أيضا الى القول بأن المعدوم الممكن مادام مقدورا فهو ثابت، لأن كل مقدور هو متميز ثابت ، وقد رد الرازى عليهم بأن اثبات المعدوم هو الذى يتنافى مع أن يكون للقدرة تأثير فيه البتة ، فكيف يكون كونه مقدورا يعنى انه ثابت فى حال العدم (٢٤) .

٥ ـ ويستدل المعتزلة أيضا على ثبوت المعدوم الممكن بأنه مراد مقصود لله عند الخلق ، « فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة ومتميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره ، فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره » (٢٥) .

ويشير الرازى الى رفض الأشاعرة لهذا القول مشيرا الى أن القول بثبوت ذوات المعدومات يتنافى مع إثبات الارادة والقصد للايجاد من الله تعالى (٢٦) .

(د) حقيقة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول المعدوم وارتباطه بالغائية :

رأى الأشاعرة أن فكرة شيئية المعـدوم لدى المعتزلة تنطوى على القول بالقدم ، وقد أشار الشهرستانى الى أنهم قد استمدوا فكرتهم تلك من فكرة الهيـولى عنـد أرسطو ، القائمة على أن كل حادث يسبقه امكان الوجود بالضرورة ، وهذا الامكان ليس انتفاء محضا ، بل هو يحمل صلاحية الوجود وتلك الصلاحية لا تكون الا فى مادة أولى ، فكل حادث تسبقه مادة متقدمة عليه زمانيا وغير مسبوقة بالعدم ، وقد رأى الشهرستانى أن المعتزلة قد أخذوا هـذا الرأى عن أرسطو وقالوا « ان المعدوم شىء » (٢٧) .

وقد اتفق بعض الباحثين مع هذا الرأى ، وقالوا بأن المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو وبمثل أفلاطون حين أثبتوا المعدوم شيئا (٢٨) .

وعلى هذا فقد رأى بعض الباحثين أن فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة فيها ميل للقول بالقدم فيرى بعضهم أن المفهوم المعتزلى للخلق يصوره على أنه عملية تمرير للمعدوم من حال العدم الى حال الوجود ، ومعنى القول بأن «الله خلق الأشياء من العدم» يفسر حرفيا وبالنص، بمعنى أن العدم هنا بمثابة مادة أولى ، وبذلك فان أثر الفاعل ليس سوى المرور بالمعـدوم الممـكن من امكان

الوجود الى الوجود دون أن يعنى ذلك أن الفاعل يمنح الموجودات ماهياتها (٢٩) ٠

كما ذهب البعض الى أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم هو الحجة الرئيسية التى أدت بهم الى القول بالقـدم ، واذا كان مفهوم الخلق عند الأشاعرة هو الخلق من العدم فإن الخلق عند المعتزلة يعنى الخلق من المعدوم ، فالخلق من عدم يعنى أن ما لم يكن أصبح كائنا وموجودا ، أما الخلق من المعدوم فيعنى أن ما كان على نحو ما أصبح كائنا على نحو آخر ، أى الانتقال من الثبوت الأزلى الى الوجود العينى(٣٠)، بالاضافة الى ما ذهب اليه الباحث من أن المعتزلة لهم تصورهم الخاص فى خلق العـالم فعندهم أن الله خلق العـالم عـلى مرحلتين ، خلق قديم لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وخلق لعالم الأعيان عن طريق الأحداث الذى تنتقل به الأشياء من حالتها الثبوتية الشيئية الى حالتها الجسميةالعينية(٣١)٠

وان كان أصحاب تلك الآراء يذهبون الى أن المعتزلة قد لجأوا الى القول بشيئية المعدوم لتدعيم أصل هام من أصولهم هو أصل التوحيد ، وذلك بحرصهم على التفرقة بين ماهيـة الله وماهيـة العالم (٣٢) كذلك من أجـل توحيد الذات والصفات ولنفى التعدد والتغير عن الذات الالهية ، اذ ان مشكلة الانتقال من الواحد الى الكثرة ، دعت المعتزلة الى تجنيب إثبات مثل هذا الانتقال المفاجىء من الله الواحد الى العـالم المتكثر ، كيلا يؤدى الى أن

يكون الله محلا للحوادث ، فذهبوا الى اثبات مرحلة وسط هى مرحلة المعدوم الممكن المتشىء الثابت ، ولكن تلك المرحلة ليس لها تحقق فى الخارج العينى ، وفى هذه الدرجة يكون الله عالما بالأشياء وقادرا عليها ثم تلا ذلك مرحلة أخرى هى مرحلة الارادة أو حدوث التحقق الخارجى العينى للمعدومات الممكنة الثابتة وقد رأى المعتزلة أن القول بمثل تلك المرحلة المتوسطة التى يكون فيها المعدوم الممكن شيئا تحل أشكال صدور الكثرة عن الواحد (٣٣) .

فهل أدى حرص المعتزلة على تأكيد أصل التوحيد والتنزيه الى وقوعهم فى القول بقدم العالم بناء على فكرتهم فى شيئية المعدوم ، أم أن خصومهم من الأشاعرة هم الذين رأوا هذا من وجهة نظرهم ، دون أن يكون المعتزلة قد عمدوا حقا لمثل هذا الرأى بأى شكل ، ولكى ينحسم الخلاف حول هذا الموضوع لابد من بحث وجهات النظر حول مفاهيم معينة لكى يتضح ما اذا كان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول شيئية المعدوم مجرد خلاف حول استخدام ألفاظ معينة أم أنه فى حقيقته يمتد الى التأثير على أصل هام هو نظرية الخلق لدى كل من الفريقين .

ولعل ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن الكشف عن أبعاد هذا الخلاف يتضح أكثر بالمقارنة بين آراء كل من

المعتزلة والأشاعرة حول معنى الشيء يحسم الخلاف حول هذا الموضوع (٣٤) ٠

فاذا كان الأشاعرة قد ساووا بين الوجود والشيئية والثبوت والعينية ، فان الوجود والثبوت لا يتساويان عند المعتزلة ، اذ ان الثبوت عندهم أعم (٣٥) ٠

ويرى الباحث أن لب تلك المشكلة الكلامية تعرفه الدراسات المنطقية بعبارة أخرى : هل الحمل أو الاسناد يفيد الوجود العيني للموضوع ؟ وهو يرى أن وجود الاختلاف يأتي من تلك النزعة الواقعية لدى الأشاعرة والتي تذهب الى تقرير أن الرابطة المنطقية تتضمن الوجود ، بينما يتميز المعتزلة بالنزعة الصورية التي تقصر الرابطة المنطقية على مجرد الاسناد أو الربط (٣٦) ٠

ومما يؤكد هذا القول أن الأشاعرة بوجهة نظرهم الواقعية قالوا ان الشيء هو الموجود ، بينما يقول المعتزلة أن الشيء هو المعلوم ويستدل كل من الفريقين على رأيه بما جاء في القرآن الكريم (٣٧) فيذهب الأشاعرة الى ذكر قوله تعالى « وقد خلقتك من قبل أن تك شيئا » (٣٨) بينما قوله تعالى « ان زلزلة الساعة شيء عظيم » (٣٩) وقوله تعالى « ليس كمثله شيء »(٤٠) يأتي مؤيدا لآراء المعتزلة اذ انه أشار ليوم القيامة بلفظ شيء رغم كونه معدوما في هذا الوقت ، كذلك الآية الثانية التي تعني التنزيه المطلق لله عن أن يكون شبيها بأي شيء وهذا المعنى يجمع بين

الموجودات والمعدومات وعلى هذا يرى الباحث أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة لا يدخل تحت مبحث الوجود بل هو مندرج تحت مبحث المعرفة ومن ثم يصبح القول بأن المعتزلة قد ذهبوا الى القول بأن العالم قديم هو مستبعد تماما خاصة وانه يتعارض تماما مع واحد من أهم أصولهم وهو أصل التوحيد (٤١) ٠

وللايجى قول يدعم الرأى القائل بأن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول هذا الموضوع انما هو نابع من أن الأشاعرة لا يقرون الاثبات للتصورات الذهنية ، بينما يثبتها المعتزلة ٠ « فالمعلوم عندهم (أى المعتزلة) ، اما لا تحقق له فى نفسه أصلا وهو المساوى للممتنع أو له تحقق فى نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ، ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ، وأيضا اما ما لاكون له فى الأعيان وهو المعدوم ممكنا كان أو ممتنعا ، أو لا كون له فيها وهو الموجود » (٤٢) ٠

وهذا النص يوضح أن اثبات المعتزلة للمعدوم شىء غير مرتبط بتقرير وجود ما للمعدوم متحقق فى الخارج منذ الأزل، بل هو كان من قبيل التفرقة العقلية بين المعدوم الممكن وما هو مستحيل لذاته ، كما أنه يمكن الأخذ بعين الاعتبار بوجهة النظر التى تشير الى ما ذهب اليه المعتزلة حول شيئية المعدوم وبين أزلية العلم الالهى ، فالله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو

خلقه لها وهذا العلم أزلى ، وما قولهم بشيئية المعدوم الا تعبير عن ثبوت معلوماته تعالى على أنها حقائق قبل تحققها فى الوجود العينى الخارجي وهم بهذا يكونون قد حاولوا حل اشكال تغير العلم بتغير المعلوم (٤٣) .

وعلى أية حال فان الذهاب الى القول بأنهم قد قللوا من فاعلية الله فى عملية الخلق هو أمر بعيد عن آرائهم، ولب الموضوع أنه اذا كان الشهرستانى قد قال «أسباب الوجود غير ، وأسباب الماهية غير » (٤٤) فان المعتزلة لم يختلفوا مع هذا القول بل ان هذا هو مقصودهم تماما وان فهموا بشكل مغاير لحقيقة ما قصدوا اليه .

تلك هى وجهات النظر حول حقيقة الخلاف المعتزلى الأشعرى فيما يتعلق بالمعدوم ويبقى مغزى هذا الخلاف وارتباطه بالغائية ، فان كلا من الفريقين عندما قال بوجهة نظره كان مدافعا عن فكرة القصد الالهى للايجاد ، وكان كل منهما يرى أن رأى الطرف الآخر هو الذى يتنافى مع تقرير القصد الالهى للتكوين ، فقد رأى الأشاعرة أن آراء المعتزلة فى المعدوم تؤدى الى التقليل من دور الفاعلية الالهية فى عملية الخلق (٤٥) كما أنهم رأوا أن ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات المعدوم شيئا ليس الا ارهاصا للقول بقدم العالم ، ذلك القول الذى رفضه الأشاعرة بعنف نظرا لما رأوا فيه من تعارض مع مفهوم الخلق الالهى الحر والقصد المختار للايجاد ، وهم الحريصون كل الحرص على تقرير نفاذ المشيئة الالهية المطلقة دون أى ضرورة .

بينما رأى المعتزلة أن فكرتهم فى تمايز المعدومات الممكنة قبل وجودها هو الذى يدعم القول بالقصد الالهى للتكوين والايجاد ، فالمعدومات لو لم تتمايز قبل حدوثها، فان هذا يعنى أنها لم يختصها الخلق قصدا بل يكـــون حدوثها اتفاقا (٤٦) ٠

اذا فالخلاف ليس جوهريا بين الطرفين ولكن هــذا التصدى العنيف من جانب الأشـاعرة للرد عــلى فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة يعكس مدى حساسيتهم تجاه أى قول يلمسون فيه ميلا الى القول بقدم العالم حرصا منهم على توكيد السيادة المطلقة للفاعليــة الالهيــة فى العالم ، كذلك الخلق القائم على المشيئة الالهية المختارة ، والقاصدة الى الايجاد والاحداث من عدم ، ذلك المعنى الذى يمثل أساسا فى تصورهم لعلاقة الله بالعالم ويمثل الخط الرئيسى فى تفسيرهم الغائى ٠

ثانيا : الجوهر الفرد وارتباطه بالخلق والغائية عنــد الأشاعرة :

ان فكرة الجوهر الفرد تلعب دورا شديد الأهميــة فى أساس النسق الأشعرى وبالرغم من أن فكرة الجوهر الفــرد أو الذرة قد ارتبطت فى أصـــولها اليـــونانية بالاتجـــاه المادى عنـــد الذريين الأوائل (أبيقـــور وديموقريطس) ، لقولهم بأن الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها ، ومن ثم فان قوانين المادة تنبع من طبيعتها

الذاتية (٤٧) ، الا أن المتكلمين من المسلمين قد أخذوا فكرة الجوهر الفرد ووظفوها بشكل مختلف تماما ، وقد كان أبو الهذيل العلاف من المعتزلة أول من قال بها من الاسلاميين (٤٨) .

وقد رأى الأشاعرة في القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ دعامة قوية يمكن أن يقيموا عليها آراءهم الطبيعية والانسانية، والالهية ، فبادروا للأخذ بها والدفاع عنها (٤٩) خاصة بعد أن تطورت تلك الفكرة على أيدى المعتزلة ، وقد كان اعتمادهم على تلك الفكرة أساسيا فيما يتعلق بخلق العالم ووجود الله .

وقد ذهب الأشاعرة الى القول بأن الأجسام مؤتلفة ومحدودة ، فهى اذا تنقسم ، وهذا الانقسام لابد أن يتناهى ، لأن كل معدوم لابد أن يتناهى فى انقسامه . والأجسام تصير بانقسامها أجزاء صغيرة جدا لا تنقسم لدقتها وليس لها كم ، تلك الأجزاء التى لا تتجزأ هى الجواهر الفردة ، وهى التي باجتماعها يتألف الجسم ذو الكم أو الطويل العريض العميق (٥٠) .

وقد عرف الجوهر الفرد بأنه المتحيز الذى لا يقبل التجزىء لا بالفعل ولا بالقوة (٥١) وتلك الجواهر الفردة تحمل معانى زائدة عليها ، ولا توجد الجواهر الفردة منفكة عن تلك المعانى التى هى الأعراض (٥٢) .

وقد عرف الأشاعرة العرض بأنه عبارة عن الموجود فى موضوع (٥٣) ، والجوهر الفرد لا يقبل من كل

جنس من أجناس الأعراض الا عرضا واحدا (٥٤) ٠

وبما أن الارتباط يبدو واضحا بين اثبات الجوهر الفرد والقول بتناهى الأجسام ، فقد ذهب الجوينى للتدليل على تناهى الأجسام :

(أ) بأن التفاضل بين الجسم الصغير والجسم الكبير لابد أن يرجع الى كثرة الأجزاء فلابد أن تكون الأجسام متناهية ، لأن اللامتناهى لا تفاضل فيه ٠

(ب) الجسم البسيط اذا صارت نملة من أحد طرفيه الى الطرف الآخر لانقضى وهذا دليل على تناهيه(٥٥)٠

وفكرة الجوهر الفرد نظرا لارتباطها بتقرير تناهى أجزاء العالم فهى تعد دعامة للقول بالحدوث وذلك فى مقابل فكرة الهيولى والصورة عند الفلاسفة (٥٦) ٠ كذلك تجىء فكرة الجوهر الفرد فى مقابل ما ذهب اليه «النظام» بامكان التجزىء الى مالا نهاية ، وما قد يؤدى اليه مثل هذا القول من تقرير قدم العالم (٥٧) ٠ وبالفعل فان فكرة الجوهر الفرد ستكون هى الدعامة الأساسية فى اثبات الأشاعرة لحدوث العالم ، بحيث يمكن تفهم دفاعهم الشديد عن تلك الفكرة ، والتى استخدموها أفضل استخدام من خلال دليلهم الذى عرف بدليل الدعاوى الأربعة والذى أشار ابن ميمون الى أنه أفضل أدلتهم على حدوث العالم واثبات الصانع (٥٨)٠

واذا كان الأشاعرة قد استخدموا فكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ فى اثبات حدوث العالم

عن صانع مقتدر ، فان آراءهم فى خصائص الجـواهر الفردة والأعراض قد ساعدتهم من جانب آخر أيضـا فى اثبات تقوم هذا العالم بالقـدرة الالهيـة ، فالعالم مكـون من جـواهر فردة تجتمـع وتفترق فى الخـلاء ولا تتداخـل ، فالأجسـام اذا تتماسك دون أن يكـون للجواهر المؤلفة لها قدرة ذاتية على هذا التماسك ، بل الله هو الذى يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكا لتأتلف وتكون أجساما (٥٩) ، كما أن تلك الجـواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين ، اذ ان العـرض يعـدم ويخلق فى كل لحظـة بالقدرة الالهية ، اذا فبقاء الجواهر الفـردة مرهـون بتدخل القدرة الالهية فى كل لحظة لتخلق تلك الجواهر والاعراض خلقا متجددا (٦٠) .

وكمـا ذهب الأشـاعرة الى تلك الذرية الجسـمية المفككة ، والتى لا يكون تماسكها الا بتدخـل القـدرة الالهية ، فان الزمان أيضا هو عندهم ليس سوى انات منفصـلة (٦١) ، فاستمرارية الوجـود أيضا لمكـونات العالم لا تكون الا بالقدرة الالهية كما أن تماسكها لم يكن الا بها .

ومثلما أن تماسـك جزئيات العـالم واسـتمرارية وجودها لا يكون عندهم الا باحداث الهى مستمر فى كل لحظة ، فكذلك أشكال الأجسام وصفاتها ، اذ ان الأجسام كلها مكونة من جواهر فردة متماثلة ومتجانسة ، فليس

لتلك الجواهر أى خصوصية تجعل جوهرا أولى من آخر بقبول عرض ما ، واختلاف تلك الجواهر انما يأتى من تلك الأعراض التى تحدث فيها حدوثا متجددا فى كل لحظة وبالقدرة الالهية ، أما الأجسام ذاتها فهى متماثلة تماما لتماثل مكوناتها من الجواهر وكل الأجسام فى هذا سواء لانسان كانت أو لحيوان أو جماد أو نبات (٦٢) • كذلك فان الأعراض التى لا تبقى زمانين ، لا يمكن أن يحمل بعضها بعضا فلا يقال ان عرضا محمول على عرض آخر ، فلا وجود لترتيب ما فى ايجاد الأعراض ولا يترتب وجود أحدها على وجود آخر يسبقه ، بل هى تحمل على الجواهر حملا أوليا غير مشروط بل بالقدرة الالهية مباشرة (٦٣) •

اذا فقد ذهب الأشاعرة الى تفتيت المادة لذرات تسبح فى خلاء بلا تقوم ذاتى أو فاعلية خاصة وتستمر فى زمان هو عبارة عن آنات منفصلة ، ويبدو من هذا التصور مدى أهمية فكرة الجوهر الفرد عند الأشاعرة حيث انهم قد قدموا تفسيرا للعالم بكل محتواه وأدق جزئياته من منطلق تقومه بالاقتدار الالهى ، فهو يستمد وجوده واستمراريته من الخلق الالهى المتجدد فى كل لحظة (٦٤) ، وبمحض المشيئة دون أن يكون للمادة أى قانون خاص يتدخل بأى درجة من الفاعلية فى تحديد مسار متغيرات العالم وحوادثه •

وهكذا يتضح أن الأساعرة قد استخدموا تلك

الفكرة ذات البعد الطبيعي من أجل تقديم تصور للعالم يسرى فى كل جزء من جزئياته التفسير الميتافيزيقى ، مؤكدين فى ذلك على القصد الالهى للايجاد والاحداث، وكذلك يؤكدون على الفاعلية المتفردة لله فى هذا العالم والاقتدار الالهى المطلق ، وبالتالى فان السيادة الالهية مطلقة على هذا الوجود وهو يحيط علما بكل جزئيـاته احاطة العالم المقتدر بصنعه (٦٥) ، وكل هـذه المعانى تمثل ملامح رئيسية فى تفسيرهم الغائى .

ثالثا : أدلة وجود الله عند الأشاعرة وصلتها بالغائية :

ترتبط أدلة الأشاعرة على وجود الله ارتباطا وثيقا بمفهوم الغائية عندهم ، من حيث انها تعكس جانبا هاما من تصورهم لعلاقة الله بالعالم ، وقد سلك الأشـاعرة عدة طرق للتدليل على وجود الله ، وكل هـذه الطـرق تعتمد فى أسـاسها عـلى اسـتخدام فكرتى الحـدوث والامكان (٦٦) ومن هنا تتضـح أهميـة نظريتهم فى الجوهر الفرد والأعراض ، لأن آراءهم الخاصة بهـذا الموضوع جاءت مقدمة لأدلتهم على حدوث العالم وامكانه واثبات الصانع .

وأول هذه الأدلة :

دليل حدوث الأجسام : وقد اعتمد الأشاعرة بشكل كبير على هذا الدليل خاصة عند أوائلهم ، ويقوم هـذا الدليل على أربع دعاوى :

(أ) اثبات الأعراض ·

(ب) اثبات حدوثها ·

(جـ) استحالة تعرى الأجسام عن الأعراض ·

(د) مالا يسبق الحوادث حادث لاستحالة حوادث لا أول لها ·

ولاثبات الأعراض استدلوا على ذلك بتحرك الجسم وسكونه ، فهذه الحركة اما أن تكون لنفسه أو لعلة ، وقد نفوا أن تكون لنفسه لأنه لو كان الأمر كذلك لظل الجسم متحركا أبدا(٦٧) · ويستدل الجوينى على ثبوت الأعراض ، بأن المتحرك يختص بجهة مما يدل على وجود مقتضى لذلك التخصيص ، فالجوهر اذا تحرك بعد سكونه فانه يتوجه لجهة مخصوصة ، وهذا التخصص بالثبوت الجائز يؤكد وجود مقتضى اقتضاه (٦٨) ·

واذا كان اثبات الأعراض هو الخطوة الأولى فى هذا الدليل الأشعرى ، فان ذلك يوضح سبب هجومهم على آراء نفاة الأعراض من المعتزلة اذ ان الأشاعرة رأوا أن هؤلاء قد سدوا على أنفسهم طريق الاستدلال على حدوث العالم (٦٩) ·

الدعوى الثانية : أن الأعراض حادثة :

والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجىء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجىء السكون لكانا

موجودين فى الجسم معا وهذا باطل (٧٠) ، ولا يقال ان هذه الأعراض كانت كامنة فى الجسم ثم ظهرت لاستحالة انتقال الأعراض عندهم ، كما أن الكمون يعنى اجتماع المتضادين فى المحل الواحد وهذا محال (٧١) .

الدعوى الثالثة : الأجسام لا تنفك عن الأعراض الحادثة :

وهو ثابت لأن الأجسام لا تخلو من الكون والحركة والسكون ..

الدعوى الرابعة : كل مالا يخلو من الحوادث وهو لا يسبقها فهو اذا حادث .

اذا فالأجسام حادثة ، فالعالم بجملته اذا حادث وما ثبت حدوثه فهو بالضرورة العقلية مفتقر لمحدث أحدثه (٧٢) . فان قال قائل لعل الجوهر غير حادث والأعراض المتعاقبة عليه هى الحادثة يرد الأشاعرة على هذا القول باستحالة حوادث لا أول لها ، اذ ان الأشياء المتعاقبة من المحال أن تكون لا متناهية ومن ثم فان العالم الموجود الآن يستحيل أن يكون قديما (٧٣). ودليلهم على هذا أن اللحظة الحاضرة ، أو الآن قد انقضى قبلها زمان وانقضاء مالا نهاية له محال ، ومثال على ذلك قول القائل لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما ، اذ يستحيل على هذا الاقدام على اعطاء الدرهم على موجب الشرط (٧٤) .

ويستدل الغزالى على استحالة حوادث لا أول لهـــا انطلاقا من أنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لهـا فان أعداد تلك الدورات لا تخلو أن تكون اما شـفعا ، أو وترا أو لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر جميعا ، والقولان الآخران واضح بطلانهما ، كما أنه لا يمكن أن يكـون عدد تلك الدورات شفعا لأن الشفع يصير وترا بزيادة واحد ومحال أن يكون وترا لأن الـوتر يصـير شـفعا بواحد ، اذ كيف يعوز كل من الاحتمالين زيادة واحد مع انه لا نهاية لأعداده ، اذا القـول بلا تنـاهى دورات الفلك قول محال (٧٥) .

ويخلص الأشاعرة من تلك المقدمات الى أن العـالم حادث مصنوع لله تعالى ، اذ ان الكتـابة لابـد لهـا من كاتب ، والصورة لابد لها من مصور والبناء لابد له من بناء ، والعالم الحـادث الذى هـو أعجب من كل تلك المصنوعات لابد أن يكون أحدثه صانع هو الله تعالى(٧٦) كذلك فالعالم بمـوجوداته المتغيرة من حال الى حال ومن صفة الى صفة يدل على حدوثه وكونه مخلوقا لله تعالى ويشير الأشاعرة الى أن هذا الدليل مستمد من القرآن الكريم وأن التفرقة بين العالم المحدث والله القديم هى تلك الحجة التى نبه الله تعالى عليها ومن بها على ابراهيم الخليل عليـه السـلام (٧٧) حين قال : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» الى قـوله : « نرفـع درجات من نشـاء ان ربك عليـم حكيم » (٧٨) .

كذلك سلك الأشاعرة طريق الاستدلال على وجـود الله استنادا **لفكرة الامكان** : سواء كان امكان العـالم بأسره أو كل جزء من أجزائه ، وقد ذهب الغـزالى الى استخدام فكرة الامكان بالاضافة لاثبات الحدوث ، فبعد أن يثبت حدوث العالم بالرجوع للدعاوى الأربع يقـول ان الحادث هـو ما كان معدوما ثم صـار موجودا اذا فوجوده قبل أن وجد اما ممكن أو محـال ، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط ، اذا فهو ممكن أى يجوز أن يوجد أو لا يوجد ، فاذا وجد فهو لم يوجد لأنه واجب لذاته اذا فقد افتقر فى وجـوده الى مرجح حتى يتبدل العدم بالوجود ، فمتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود الممكن ، وهذا المرجح هو الله تعالى (٧٩) . كما استدل الأشاعرة على وجـود الله بامكان كل جـزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عندهم جائز أن يقع عـلى وجه آخر غير ما وجد عليه اذ ان كل موجـودات العـالم عنـدهم فان أشـكالها وهيئاتهـا واختصاصها بأعراض معينة ، كل هذه الأشياء أمـور جائزة وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف ، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر ، كذلك زمان وجود تلك الموجودات هو أمر جائز ، وكان من الممكن أن تتقدم تلك الأوقات أو تتأخر ، وكان من الممكن أن تكون متحركات العالم سـاكنة ، ومستديراته مربعـة وكواكبـه لها نظام آخـر وترتيب مختلف ، وكان من

الجائز وجود الأرض فوق الماء بدلا من أن تكون تحتها اذ ان أى الوضعين ليس بأولى من الآخر ، وألوان الزهور كان يمكن أن تكون لها مرأى مختلف، فقد ذهب الأشاعرة أن العالم على ما هو عليه فان العقل لا يحيل أنه كان جائزا أن يكون على وجه آخر مختلف تماما ، وهذا الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها ، ومع هذا فقد تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات وهذا التخصيص يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات ، اذ انه من المحال ثبوت هذا الاختصاص اتفاقا من غير مقتض وهذا المخصص بالارادة هو الله تعالى ، فهو الذى أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذى اختاره بمحض المشيئة (٨٠) ٠ ومن الواضح أن هذا الدليل الأشعرى بالرغم من أنه لا يستند الى الجوهر الفرد بشكل مباشر كدليل الحدوث الا أنه يستمد صلاحيته من نظريتهم الخاصة بالجواهر والأعراض فيما يتعلق بتقريرهم لتجانس الجواهر وبالتالى تكون الأجسام كلها متماثلة متجانسة ، كما أن قولهم بأنه لا اختصاص ذاتيا بين جوهر وعرض، يدعم أيضا ما ذهبوا اليه من أن الأجسام اذا يصح قبولها لغير ما حصل لها من التركيب وعلى ذلك يكون تميزها وتخصصها أمرا يرجع لمخصص يفعل بالارادة والمشيئة الحرة (٨١) كما قال فى كتابه العزيز : « فعال لما يريد » (٨٢) ٠

وقد انفرد أبو الحسن الأشعرى بدليل خاص على

وجود الله ، هو الدليل الذى سماه الأشاعرة **دليل حدوث الأعراض أو دليل النطفة** ، ويقوم هذا الدليل على تأمل حال الانسان لذى هو فى غاية الكمال ، كيف أنه كان نطفة ثم صار علقة ٠٠٠ ، قبل أن يصل الى كماله وهو بالقطع لا يستطيع أن ينقل نفسه من حال الى حال ، لأن هذا لا يتسنى له وقد اكتمل نضجه فمن باب أحرى ألا يستطيع ذلك فى بدئه وحال ضعفه ، كما أن هذا الاكتمال لا يمكن أن يكون من طبيعة النطفة ، لأن تطوره يأتى فى غاية الكمال والموافقة والملاءمة ، فلابد اذا أن يكون هذا الصنع المتقن من صانع عالم حكيم مدبر مختار هو الله تعالى (٨٣) ٠

وهكذا يتضح من خلال عرض آراء الأشاعرة على وجود الله ، تصورهم لعلاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، ذلك التصور الذى يقوم على توكيد السيادة المطلقة لله على العالم ، ومطلق المشيئة الالهية ، والقصد الالهى الموجد لكل ما فى العالم من حوادث ومتغيرات دون أى ضرورة أو مرجح سوى الارادة الالهية ، ومن ثم يظل هذا هو البعد الأهم لتفسيرهم الغائى كما تكشف الأمر من خلال بحث أدلتهم على وجود الله ٠

رابعا : نقد الأشاعرة لنظرية الخلق بالفيض عند الفلاسفة وارتباطه بالغائية :

منذ بدء انفتاح الحضارة الاسلامية على الفكر

اليوناني ظهر تأثيره واضحا عند الفلاســفة المسلمين .
سواء كان هذا الفكر أرسطيا أصيلا أو أفلاطونيا أخذ
على أنه أرسطى ، ويبدو هذا التأثير الأفلوطينى خاصة
فيما يتعلق بنظــريتهم فى الخلق أو نظـرية الفيض
عندهم (٨٤) ، والتى تفسر كيفية صدور الموجودات عن
الله ، ولكن هذا التأثير اليونانى الواضح على الفلاسفة
المسلمين ، كان له رد فعل خاصة عند الأشاعرة (٨٥) .
الذين رأوا فى نظرية الفيض كما قال بهـا الفلاســفة
تعارضا مع فكرة الخلق الاسلامية التى تقوم أساسا على
مفهوم الخلق الحر .

وقد اعتبر البعض أن رد يحيى النحوى عــلى حجج
برقلس على قدم العالم هو الأساس الذى قامت عليه بعد
ذلك كل الردود ذات القيمة الفلسفية على حجج قــدم
العالم ، حتى انهم أرجعوا ردود الغزالى فى تهافته الى رد
يحيى النحوى (٨٦) ، الا أن صدى المعركة بين الغزالى
والفلاسفة من خلال رده عليهم فى التهافت يبقى هــو
الأكثر شهرة وتأثيرا (٨٧) ، وقد كان الغزالى فى هــذا
ممثلا لوجهة النظر الأشعريةالتى ناصبت آراء الفلاسفة
فى الخلق أشد العداء ، نظرا لأن الأشاعرة لمســوا فى
تلك الآراء ما يتناقض مع مفهوم القصد الالهى للايجاد
وتصورهم عن علاقة الله بالعالم وفاعليته فيــه ، ذلك
التصور الذى كانوا يرونه معبرا عن الرأى الاســلامى
فى أنقى صوره .

ويمثل خلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول الخلق نقطة هامة للغاية فى الكشف عن أبعاد التفسير الغائى لدى الأشاعرة ·

(أ) مشكلة الفيض :

تقوم نظرية الفيض عند الفلاسفة المسلمين على أسس ثلاثة :

١ ـ تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب ، فالله تعالى هو الواجب بذاته ، وباقى الموجودات كلها هى ممكنة بذاتها واجبة بغيرها · والله واجب بذاته أى أنه هو الموجود الذى يلزم من فرض كونه غير موجود محال ، وهو لا يحتاج فى وجوده الى علة لأنه لو كان محتاجا لعلة لتناقض ذلك مع كونه واجبا بذاته بل لأصبح ممكنا بذاته واجبا بغيره وهذا محال لكونه الها ، أما الموجودات الأخرى فهى بالنظر لذاتها فهى ممكنة من حيث افتقارها لعلة فى وجودها ، فتلك الموجودات بالنظر لذواتها ممكنة لا يترجح وجودها على عدمها ، مثال ذلك أن المعلول يوجب بالعلة ، فالحرارة مثلا ممكنة بذاتها وواجبة بعلتها التى هى النار ، والله تعالى هو علة وجود العالم ، فالعالم ممكن فى ذاته لا واجب ، ولكنه واجب بغيره أى بالله تعالى وأى سلسلة من العلل لابد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته(٨٨)·

٢ ــ الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، والله تعالى واحد من كل الوجوه ، ومن ثم فلا يصدر عنه مباشرة الا واحد (٨٩) .

٣ ــ ان تعقل الله مقارن للابداع ، فتعقل الله هو علة الوجود على ما يعقله ، كذلك القول فى العقول المفارقة فان تعقلها شىء يعنى ابداعها ذلك الشىء نفسه (٩٠) .

ويصف الفلاسفة خلق العالم بأن الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته ، يعقل ذاته فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول ، الذى يتضمن وجوبا من حيث هو واجب بالله تعالى ، وامكانا لكونه ممكنا فى ذاته ، وعندما يعقل العقل الأول الله يصدر عنه عقل ثان وعندما يعقل ذاته من حيث انه واجب بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول ، وعندما يعقل ذاته من حيث امكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول ، كذلك يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث وجسم الفلك الثانى ونفسه وهكذا فى العقل الثالث والرابع الى أن يصدر العقل العاشر أو العقل الفعال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر (٩١) .

والعناصر الأربعة التى تتكون منها الذوات الجزئية القابلة للكون والفساد ، هى من مادة مشتركة تتنوع بتأثير أجسام الأفلاك ، ويحدث لها قبول واستعداد

للصور الجوهرية بالحركة والنمو الطبيعي أو بالتأثيرات الروحانية العليا الخاصة ، أما الصور الجوهرية التى تحصل لها فهى صادرة عن العقل الفعال والذى سموه واهب الصور (٩٢) ، وهذا الخلق الفيضى أزلى ، فالله علة قائمة فى الأزل ، فما يفيض عنه أزلى أيضا عند الفلاسفة ، لأنه لا توجد علة بتمام شروطها دون وجود معلولها ، والخلق بالفيض وان كان يصور العالم موجودا ضرورة الا أن هذا لا يعنى أن الله فاعل بالطبع ، لأنه يعلم ما يصدر عنه فى حين أن الفعل بالطبع يلزم فيه الجهل ، كما أن الخلق بالفيض يختلف تماما عن الخلق بالقصد للايجاد ، اذ انه اذا قصد الأول الى فعل لأجل غيره صار هذا الغيرأعلى منه مرتبة ، فالمقصود أعلى من القاصد كما أن القول بالقصد الالهى للفعل يؤدى فى نظر الفلاسفة الى القول بالطروء والتغير فى ذات الله (٩٣) .

ويبدو واضحا أن آراء الفلاسفة فى الفيض سوف تلقى أكبر قدر من الهجوم الأشعرى وقد دارت ردود الأشاعرة وانتقاداتهم على أكثر من محور .

(ب) رفض الأشاعرة لقول الفلاسفة بالخلق الضرورى وبالتوسط :

١ ـ ذهب الفلاسفة الى القول بأن وجود العالم يلزم عن الله لزوما ضروريا، كما تلزم من العلل معلولاتها،

وكما أن الشمس يلزم عنها صدور الضوء ، وبرروا ذلك بأن الله تعالى جواد وخلو من الغيره وهو لم يزل قادرا ، والقادر ان فعل أشرف من أن يترك الفعل ، فالله تعالى اذا لم يزل فاعلا والعالم لم يزل موجودا (٩٤) وقد صاغ الفلاسفة هذا القول فى دليل العلة التامة ، فعندهم يستحيل وجود موجب بتمام شروطه دون موجب ، والله تعالى علة تامة فى الأزل لوجود العالم ، اذ انه لو لم يكن كذلك منذ الأزل لكان معنى هذا طروء تغير على ذات القديم ترجح الايجاد بعد العدم فى وقت معين، هذا يكون اما لأنه حدث له تعالى قصد وارادة أو لأنه فعل بالطبع أو بالعرض وكل هذه المعانى تعنى تغيرا فى ذات القديم وهو محال على واجب الوجود ، اذا وجود العالم ضرورى أزلى لكونه معلولا لواجب الوجود بذاته (٩٥) ٠

٢ ـ يبدو هذا القول مرفوضا تماما من جانب الأشاعرة لأنهم رأوا أن القول بأن الله علة للعالم يجعل من الله تعالى فاعلا بالطبع فما يصدر منه يلزم عنه على سبيل الضرورة ، الأمر الذى استنكره الأشاعرة ورأوا أنه يمثل خطرا على مفهوم الالوهية وفاعلية الله فى العالم ، وقد أكد الأشاعرة على أن علاقة الله بالعالم هى علاقة الخالق المحدث بالارادة المختارة فلا لزوم ولا ضرورة تحمله على

الفعل ، واذا كان الفلاسفة قد أثبتوا القدم للعالم استنادا للزوم العلى بين الله والعالم فقد أكد الأشاعرة أن هذه الحجة لا تلزمهم انطلاقا من مبدئهم بأنه لا علية ولا شرطية فى خلق الله للعالم بل خلق بارادة مختارة وايجاد على محض المشيئة (٩٦) .

٣ ـ أما حجة الطروء والتغير فان الأشاعرة قد ردوا عليها بأن الله تعالى يفعل بارادة قديمة ، فالعالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأرادت أن يستمر العدم الى الغاية التى استمر عليها ، فالوجود لم يكن مرادا قبل ذلك ، بل ان الله اختار أن يحدثه فى وقت معين وأراد ذلك بارادة قديمة (٩٧) . وقد نقد ابن رشد قول الأشاعرة بأن القصد للاحداث يكون بارادة قديمة ، ذاكرا أن قولهم هذا يعنى أن الحادث كان معدوما دهرا لا نهاية له ، ومن ثم فان الارادة لا تتعلق بايجاده الا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ويشير الى أن تلك النتيجة لا تتفق مع قول الأشاعرة بأن مالا نهاية له لا ينقضى (٩٨) . كما أن تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد غير جائز ، وأيضا فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت موجودا ، اذ لا مخلص

للأشعرية في رأى ابن رشد - فيما ذهبوا اليه من القول بحدوث العالم بعد العدم ، حتى وان سلم بارادة قديمة كما قالوا ، اذ ان هذا لا يحل اشكال طروء التغير على ذات القديم، فكما يقول ابن رشد، ان حالة الفاعل من المفعول المحدث ليست بالتأكيد هى عين حالته منه فى وقت عدم الفعل (٩٩) -

وكان الغزالى قد سبق أن تنبه الى أن مثل هذه الاعتراضات قد تثار حول القول بأن الله يحدث الحوادث بارادة قديمة ، ويرى الغزالى أن مثل تلك الاعتراضات القائمة على أن الارادة تعنى حدوث قصد ومن ثم تغير فى حال المريد انما هو أمر يرجع لتمثيل ارادة الله بارادة البشر (١٠٠) -

٤ ـ ويواصل الأشاعرة ردهم على دليل العلة التامة ، فيشير الايجى الى أن كون الله فى أزله مستجمعا لشرائط الفاعلية لا يعنى لزوما أن يفعل ، لأنه تعالى فاعل مختار له أن يؤخر الفعل الى أن يشاء (١٠١) - أما الطوسى فيذهب الى أن المؤثر فى الأزل ليس مستجمعا لجميع شرائط الفعل ، لأن من شروط هذا تعلق القدرة بالايجاد تعلقا مخصوصا وهذا التعلق لم يحصل فى الأزل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله تعالى (١٠٢) - أما الرازى فقد وجه نقدا قويا لما اعترض به الفلاسفة على القول بأن الخلق

بالاحداث من عدم يعني طروء وتغيرا على الفاعل ، اذ ان الرازى يذكر أن الفلاسفة متفقون معهم على أن جميع الموجودات هي بخلق الله تعالى ، واذا فيجب على قول الفلاسفة ألا يكون هناك أى تغير أو تبدل في موجودات العالم وتكون جميع الموجودات دائمة الوجود ، فهذا قول يلزم عن آراء الفلاسفة ، ولم يقولوا به ، فالزامهم للأشاعرة بالطروء والتغير فى حال الفاعل الذى يحدث من عدم ، يلزمهم هم أيضا (١٠٣) .

٥ ـ كان لابد أن يتبع هذا الاختلاف بين كل من وجهة النظر الأشعرية والفلسفية في خلق العالم اختلاف أيضا لمفهوم كل منهما فى الارادة الالهية ، وقد ذهب الفلاسفة الى رفض الحدوث الزمانى للعالم ، مستندين الى أن الأوقات متساوية في صلاحيتها وليس محالا أن يكون التقدم أو التأخر مرادا ، اذا قيل باختصاص وقت معين للايجاد ومن ثم فان الارادة بمعنى القصد للايجاد تعنى اختيارا بلا مرجح وجواز الترجيح بلا مرجح يؤدى الى تجويز الاتفاق فى رأى الفلاسفة (١٠٤) ، اما الأشاعرة فان لهم وجهة نظرهم فى مقابل تلك الآراء ، اذ ان العالم بتوقيت خلقه وبالهيئة التى وجد عليها ، هو ممكن وكان يجوز أن يوجد فى وقت آخر وعلى هيئة أخرى ، والاختيار الالهى وقع لأحد الممكنات

مع تساوى صلاحية الوضعين (١٠٥) • ويستطرد الأشاعرة مؤكدين أن التخصيص بوجه من الوجوه الجائزة انما يقع بالارادة التى هى صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، ولولا أن الارادة هى الصفة التى تخصص بين المتساويات لجاز الاكتفاء بالقدرة التى شأنها الايجاد الجائز فى كل الأوقات على السواء ، فالقادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجح سوى محض المشيئة (١٠٦) •

ويبدو هذا المفهوم الأشعرى للارادة الالهية مختلفا تماما عن المفهوم الفلسفى لها ، اذ انه عند الفلاسفة الله تعالى فاعل بارادة لا كارادة الاختيار للفعل أو الترك كما هو الحال فى ارادتنا وقصدنا، اذ انهم يرون أن المريد بالقصد والاختيار انما ينقصه مراده والله عندهم يتعالى عن هذا ، والفاعل المختار يحتاج فى فعله الى قصد وارادة وحركة ، أما الله تعالى ففاعليته بعلمه ، وما علمه فهو قدرة وارادة ، وهم يؤكدون أن الفرق بين المريد وغير المريد لا يرتبط بكون المريد قادرا أن يفعل أو لا يفعل وغير المريد لا يمكنه ذلك ، بل المريد عندهم هو الذى يكون عالما بصدور الفعل غير المنافى عنه ، أما غير المريد من وجهة نظرهم فهو من لا يعلم بما يصدر عنه ، والله عالم بصدور

الكل عنه ورضاه هو ارادته ، ومن ثم فلا يقال انه فاعل بالطبع ، اذا فعند الفلاسـفة الفعـل الالهى ليس قصدا كما أنه ليس طبعا (١٠٧) • واذا كان الفلاسفة قد استندوا الى قولهم بأن الله لم يزل عالما لـكى يردوا الاتهـام الذى وجه اليهم بأن آراءهم تعنى القـول بأن الله فاعل بالطبع ، فقـد ذهب الشهرستانى الى الربط بين العلم الالهى والارادة للرد على الاتهـام الموجه للأشاعرة بأن آراءهم فى الاختيار لمحض المشيئة بين الجائزات المتسـاويات يؤدى الى القول بالاتفاق فيقول : « لما علم البارى وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه أراد وجوده فى ذلك الوقت ، فالعلم عام التعلق على معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلى ، والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صـالحة لتخصيص ما يجـوز أن يخصص به والمرادات تتناهى ، والارادة لا تخصص بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع الا ما أراد وقوعه » (١٠٨) •

٦ ــ اذا كان الفلاسفة قد أرجعوا القول بأن العالم لم يزل موجودا الى فكرتهم فى الجـود الالهى ، فان الأشاعرة يؤكدون انهم لا يأخذون بتلك الحجة ، من حيث انهم رفضوا الربط بين فاعلية الله وفكرة الصلاح كمقتضى لترجيح الفعل الالهى، فلا أولوية

ولا ترجيح سوى لمحض المشيئة عندهم ، له أن يفعل أو لا يفعل من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا ، فلا يفيده تعالى بالفعل كمالا ولا بالترك نقصانا(١٠٩)، كما يشير الشهرستانى الى أن استحالة الايجاد الأزلى ترجع الى تناقض مفهوم الفاعلية مع القول بأزلية المفعول، فالفعل هو ما له أول ، وعلى هذا يمتنع كون العالم أزليا ، دون أن يعنى ذلك كون الله غير جوادا ، فالمستحيل غير مقدور فى ذاته (١١٠) .

كذلك فالأشاعرة يرفضون مبدأ أن الله تعالى يجب أن يكون جوادا ، اذ ان الله كماله بذاته لا بغيره ، وايجاد العالم لا يزيده كمالا ، والعقل يشهد بأن الموجود الذى لو لم يفعل لكان ناقصا فليس بكامل بالذات بل هو ناقص مستكمل بغيره ، وهذا لا يليق بصفة واجب الوجود بذاته(١١١) .

ويشير الطوسى الى أن تقرير الجود والاحسان مع الاختيار هو أبلغ من القول بأن الجود من مقتضى الضرورة ، أو أن وجوب الفعل شرط لتقرير الجود الالهى (١١٢) .

٧ ـ ويبقى أهم اعتراضات الأشاعرة على قول الفلاسفة بأن وجود العالم يلزم عن وجود الله لزوما ضروريا أزليا ، اذ ان مثل هذا القول فى رأى الأشاعرة يتنافى مع كون الله فاعلا للعالم ، مؤكدين على أن

ما ذهب اليه الفلاسفة بأن وجود العالم لا يتصور بغير وجود الله تعالى لا يحمل معنى الفاعلية ولا يكفي لتقرير كون الله صانعا للعالم وخالقا له ، اذ ان الفاعلية من مقتضياتها الارادة والاختيار لايجاد الفعل أو تركه ، ويرى الأشاعرة أن الفلاسفة عندما يقولون ان الله عندهم هو فاعل العالم فان هذا القول ليس الا قولا مجازا (١١٣) . فمن المحال القول بأن هناك صانعا لم يزل ، لأن مفهوم الصنع يتنافى مع القول بأزليته ، واذا استحال وجود الشيء لنفسه ولذاته لم يكن مقدورا ، واذا استحال لمعنى آخر كان جائزا في ذاته فاذا زال المانع تحقق الجواز فصار مقدورا، أما القول بالصنع الأزلى فمحال لاستحالة أولية الأزل ، واثبات أولية الصنع (١١٤) .

كما يشير الشهرستاني الى أن القول باللزوم الضرورى بين وجود العالم ووجود الله ، لا يحمل أى معنى لكونه تعالى فاعلا للعالم ، بل ان تلك العلاقة العلية التى ذهب اليها الفلاسفة تجعل كلا من الله والعالم محتاجا في وجوده وتقومه للآخر بنفس الدرجة، والله تعالى يتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق بل هو تعالى واجب الوجود بذاته (١١٥) .

٨ ــ رأى الغزالى في قول الفلاسفة بأن العالم المتكثر

لا يصدر عن الله الواحد الا بالمتوسطات هو قول يشكل خطورة على مفهوم فاعلية الله فى العالم بل وعلى مفهوم التأليه ذاته ، هذا بالاضافة الى فساد القول نفسه من وجهين :

(أ) ان امكان الوجود لو اعتبر معنى زائدا على الذات فى المعلول الأول يكون اعتبار وجوب الوجود كذلك تكثرا فى المبدأ الأول ولا يبقى أى طريق بعد ذلك للقول بالوحدانية اذا نظر الى معنى الكثرة من تلك الزاوية ٠

(ب) ان ادعاءهم الكثرة فى المعلول الأول على أساس تعقله مبدأه وتعلقه لذاته هو قول باطل والا كان المبدأ الأول متكثرا بتعقله لذاته ولغيره (١٦) ويشير الغزالى الى أن رأى الفلسفة حول هذه النقطة يقلل من الفاعلية الالهية فى العالم بل يحصرها فى نطاق محدود ٠ فانه وفقا لرأيهم لا يكون قد صدر عن الله تعالى سوى موجود واحد (١١٧) ٠

وقد عبر الغزالى عن رفضه التام لتصور الفلاسفة لعملية الخلق فقال : « انتهى منهم التعمق فى التعظيم الى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له مما يجرى فى العالم الا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط»(١١٨)٠ وبعبارات شبيهة بتلك التى قالها الغزالى ، عبر الطوسى أيضا عن

اعتراضه على التصور الفلسفى لصدور العالم عن الله ، اذ يقول عن آرائهم :

« هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا بالاختيار ولا بغير الاختيار بل لجزء واحد فقط منه ، أما بالنسبة الى سائر أجزائه غير المتناهية ، فهو سبب بعيد لا يصل اليها أثره ، فانظر كيف يعزلون مالك الملك عن التصرف فى ملكه وملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا » (١٩١) ويشير الغزالى الى أنه لا مانع من جهة الشرع فى القول بصدور العالم المتكثر عن الله الواحد بالفعل المباشر ، كما أنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ويخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد (١٢٠) .

(ج) رد الأشاعرة على قول الفلاسفة بقدم الزمان ومفهومهم للحدوث والامكان :

١ ـ ذهب الفلاسفة الى القول بأن الله لا يتقدم العالم تقدما زمانيا ، فالزمان عندهم قديم ودليلهم على ذلك أن الله لو كان متقدما على العالم تقدما زمانيا للزم قبل الوجود عدم سابق عليه وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ، فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو قول متناقض فى رأيهم ، فالزمان اذا قديم وبما انه مقدار الحركة فالحركة قديمة

والمتحرك قديم (١٢١) ٠ كما أن الاقتدار الالهى على دورات زمانية لا نهاية لها يحيل أن يكون الزمان متناهيا (١٢٢) ٠

ويتصدى الغزالى للرد على قولهم بقدم الزمان مؤكدا أن الزمان حادث مخلوق ، والقول (كان الله ولا عالم) يعنى وجود ذات الله تعالى وعدم ذات العالم دون تقدير شىء ثالث وهمى ، فتقدم الله على العالم يعنى انفراده بالوجود فى الأزل(١٢٣) ٠ أما القول بتقدر الامكانات لدورات زمانية لا متناهية فهو لا يدل على تناهى الزمان ، اذ ان الامكانات المكانية المقدورة لا متناهية أيضا وهذا لا يعنى اطلاقا لا تناهى المكان ، فاقتدار الله على كل ممكن لا يعنى ضرورة ايجاد كل الممكنات ، اذ ان العالم بكل محتواه وأشكاله وأوقاته كان مقدورا أن يوجد على وجوه أخرى ، فلا ضرورة هناك والاقتدار الالهى كما يقول الغزالى انما معناه أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد (١٢٤) ٠

٢ ـ اذا كانت فكرة الامكان كما اتضح قد لعبت دورا هاما عند الأشاعرة فيما يتعلق برأيهم فى الخلق ، واذا كان الفلاسفة الفيضيون قد استخدموا فكرة الممكن والواجب أيضا فى نظريتهم فى الخلق القديم ، فان لكل من الفريقين مفهوما مختلفا عن

الامكان والممكن ، فالفلاسفة عندهم أن الممكن هو الذى متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، الا أن الامكان الحقيقى هو الكائن فى حال العدم ، أما كل ما يوجد فوجوده ضرورى وان قيل له ممكن فباشتراك الاسم ، فالممكن بذاته متى حصل فهو واجب الوجود بغيره(١٢٥) ، وقد اعتمد الفلاسفة على آرائهم فى الامكان لاثبات أزلية العالم ، فالعالم ممكن ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا فى أى وقت والا لما وجد اطلاقا ، فهذا الامكان الذى للعالم هو اذا أزلى ، وعلى هذا ذهبوا الى أن الممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل أى أن العالم أزلى(١٢٦)، فامكان العالم عند الفلاسفة لا يعنى حدوثه من عدم بل يعنى أنه موجود بغيره ، ووجود الشىء بالشىء لا ينافى كونه دائم الوجود (١٢٧) · ويرفض الأشاعرة هذا المعنى للامكان ، مشيرين الى تناقض الجمع بين معنى الممكن وأن يكون واجبا أو ضروريا بأى شكل ، ويرون أنه من التناقض أن يقال ان ما يجوز وجوده يجب وجوده بالغير ، فالجائز انما يحتاج الى واجب الوجود بذاته فى وجوده لافى وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير (١٢٨) ·

ومعنى كون الشىء ممكنا عند الأشاعرة كونه مسبوقا بالعدم ، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد أو

لا يوجد وهذا المعنى يستدعى كونه مسبوقا بالعدم ، والا لم يكن ممكنا بل واجبا ، اذ ان الممكن فى حال وجوده لا يكون له الوجود لأن ذلك يجب له بذاته ، بل لقد اقتصر فى وجوده الى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم ، فالممكن اذا مسبوق بموجده اذ لولاه ما وجد ، كما أنه مسبوق بعدم ذاته (١٢٩) • والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجوده مع واجب الوجود بذاته ، فلا يجوز أن يكون وجودهما معا زمانيا لأن واجب الوجود بذاته لا تكون رتبته كرتبة الممكن ، والله تعالى واجب الوجود بذاته ولم يكن معه شىء (١٣٠) • ويؤكد الأشاعرة أن أزلية الامكان لا تعنى امكان الأزلية ، وكون وجود العالم ممكنا أزلا لا يعنى أن وجوده أزلى ، اذ ان الحادث لو كان لا بداية لامكان حدوثه فلا يعنى هذا صحة كونه أزليا (١٣١) بل ان العالم الممكن لا يكون ترجيح وجوده على عدمه مع تساويهما فى الجواز ، الا بالارادة الالهية المختارة ولمحض المشيئة دون أى وجوب أو ضرورة من وجهةالنظر الأشعرية(١٣٢)

والحق أن فكرةالفلاسفة فى أنالممكن بذاته واجب بغيره تبدو متناقضة مما حمل ابن رشد الى نقدها والقول بأنها رأى متهافت للغاية كما أنه رأى فيها اقترابا من فكرة التجويز الأشعرى بكل ما تمثله من خطر على القول بالضرورة (١٣٣) •

٣ ـ استدل الفلاسفة على قدم المـادة من خـلال رأيهم الخاص في معنى الحدوث ، اذ ان الحادث عنـدهم لا يمكن آن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل أى المـادة ، اذ ان امكان الحـدوث ليس جوهرا لا فى موضـوع بـل هـو معنى لموضـوع وعارض لموضوع (١٣٤)٠ يقول ابن سينا « ويسمى امكان الوجود قوة الوجود ، وحامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشيء موضـوعا وهيـولى ومادة وغير ذلك، فاذا كل حادث فقد تقدمته مادة»(١٣٥) وعلى هذا يذهب الفلاسفة الى أن العـالم حادث بالذات لا حادث حدوثا زمانيا ، فكونه حادثا لا يعنى كونه مسـبوقا بالعـدم بـل يعنى أنه معلـول لعلة أوجبته (١٣٦) ٠

وقد وجه الأشاعرة نقدهم لهذا القول مشيرين الى أن الامكان انما هو مقولة عقلية تعنى أن الشيء الممكن لا يستحيل وجوده أو عدمه وهـذا المعنى لا يستدعى موضوعا يتقوم به اذ ليس الامكان أمرا وجوديا (١٣٧) ٠ فلو كان كل حادث محتاجا الى سبق الامكان وكل امكان محتـاجا الى مادة وكل مادة الى زمان لتسلسل القـول ولما حصـل وجود الحادث أصلا بل لابد من نقطة ينتهى اليها فيكون الحادث مبدعا لا من مادة ولا يستدعى امكانه مادة ولا زمانا (١٣٨) ٠ فمعنى الحدوث عند الأشاعرة

يستدعى أن يكون الحادث مسبوقا بالعدم لأن الحادث لا يعنى الا ما كان معدوما ثم صار موجودا، ووجوده قبل أن يصير موجودا بالفعل هو أمر ممكن لا محال والا لامتنع أن يوجد (١٣٩) .

وقد رأى الفلاسفة أن قولهم بأزلية العالم يؤكد على الفاعلية الالهية فى العالم ، اذ انه لا تأثير للفاعل فى العدم ، فالمفعول متعلق بالفاعل من حيث انه موجود ، فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة ، واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعل وأدوم تأثيرا (١٤٠) .

ويشير ابن رشد الى أن جوهر العالم هو الحركة والوحدانية الكائنة فى تركيب أجزائه، والله هو معطى الحركة وهو الذى يحفظ للعالم وحدانية تركيبه ، وهذا هو فى رأيه المعنى الحقيقى للاحداث الدائم ، فالعالم له فاعل لم يزل فاعلا ، ولم يزل مخرجا من العدم الى الوجود (١٤١) .

أما الغزالى فيؤكد ـ ممثلا فى هذا التأكيد لوجهة النظر الأشعرية ـ على أن الفعل انما يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط ، بل يتعلق به من حيث انه اخراج من العدم الى الوجود ، أما نفى سبق العدم للحادث فلا يجعل له تعلقا بالفاعل على أى معنى يقبل ، ومن ثم

فان مثل هذا القول ينفى كون العالم فعلا لله تعالى (١٤٢) .

وهكذا يتضح أن الأشاعرة قد رفضوا تماما القول بأن شيئا ما له وجود أزلى سوى الله تعالى ، حرصا منهم على مفهوم الخلق الحر، واثبات المشيئة الالهية المختارة ، والقصد الالهى لايجاد العالم من عدم محض ، وقد حاول ابن رشد أن يقرب بين كل من وجهتى النظر الأشعرية والفلسفية حول قدم العالم أو حدوثه ، فهو يرى أن كلا من الفلاسفة والأشاعرة قد اتفقوا على تقسيم الموجود الى ثلاثة أقسام :

١ ــ موجود قديم لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهو الله تعالى وقد اتفق كل من الطرفين على تسميته قديما .

٢ ــ المتغيرات المتعاقبة كتكونات المواد والحيوان وقد اتفق الطرفان على تسميتها حوادث وعلى أنها من فاعل وفى مادة (١٤٣) .

٣ ــ أما القسم الثالث وهو ما اختلفوا فيه ، فهو العالم بأسره ويشير ابن رشد الى أن الطرفين اتفقا على أنه لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان وان كان الفلاسفة سموه قديما والأشاعرة سموه محدثا .

ويذكر ابن رشد رأيه فى ذلك مشيرا الى أن العالم

ليس قديما حقيقيا لأن القديم لا تلزم له علة كما أنه ليس محدثا حقيقيا لأن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ، ويذهب ابن رشد الى القول بأن الشرع يميل الى تقرير أن العالم بصورته محدث ، بينما الوجود والزمان ممتدان من الطرفين ، كما انه لا يوجد نص شرعي فى رأيه يثبت أن الله كان موجودا مع العدم المحض (١٤٤) مستدلا على ذلك بقوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١٤٥) وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (١٤٦) .

ولكن اذا كان ابن رشد قد أشار الى أن الخلاف بين الفلاسفة والأشاعرة حول الحدوث والقدم ليس الا خلافا لفظيا على التسمية ، فانه قد ذهب الى هذا القول لكى يخفف من الاتهام العنيف الذى وجهوه للقائلين بقدم العالم متهمين لهم بنفى الصانع وبالكفر ، ولكن الحق أن التقارب الذى ذهب ابن رشد الى القول به هو الذى يعد لفظيا ظاهريا ، فان كان الفريقان قد قالا بأن العالم لم يكن من شىء ، فان الفلاسفة كانوا يعنون انه أزلى بينما عنى الأشاعرة انه وجد من عدم محض ، واذا كانا قد قالا بأن العالم غير مسبوق بزمان ، فقد كان ما يعنيه الفلاسفة هو أن الزمان قديم لا متناه أما الأشاعرة فكانوا يعنون أن الزمان ليس الا مقدار الحركة وهو حادث مخلوق مع حدوث المتحرك .

والفارق يبدو كبيرا بين فكرة الفلاسفة فى الخلق والتى عبر عنها الفارابى حين قال : « الابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذى ليس له وجـــود بذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع فهو علة وجود الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنهـا العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجـودا مجـردا بعد كونها معـدوما » (١٤٧) ٠ فرق بين هـذا المعنى وبين المفهوم الأشعرى للخلق الالهى والذى يقوم أساسا عـلى أن الخلق هو احـداث من عـدم محض ، وبالقصـد الى الايجاد والتكوين ، بارادة مختارة تقدر عـلى الفعـل والترك ، ولمحض المشيئة ، وكما أن بدء الخليقة ولحظة الايجاد الأولى هو عندهم باحداث الهى مختار فان جميع ما فى العالم بعد ذلك هـو كذلك مخلوق خلقـا حادثا متجددا فى كل لحظة ، وبالقصد الالهى والاختيار المطلق لله تعـالى بلا ضرورة أو واسـطة ، بل بالأمـر الالهى مباشرة كقوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون»(١٤٨) وهذا المفهوم الأشعرى للخلق يمثل عنصرا هاما فى تفسيرهم الغائى الذى يتضح من خلال تلك الآراء أنه يقوم على أساس من اثبات القصد الالهى للفعل ، والمشيئة الالهية المطلقة الاختيار ٠

● هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) الخلق هو الايجاد وقد يكون من مواد مخصوصة ، وصور وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد ايجاد من غير نظر الى وجه الاشتقاق ، أما الخلق الذى هو ايجاد الشيء من لا شيء فيطلق عليه الابداع (جميل صليبا — المعجم الفلسفي جـ ١ ص ٥٤١ ، التهانوى — كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢ — ٢٢٧) ٠

(٢) الابداع خلق مطلق ، وهو صفة لله لأنه موجد ومبق ابقاؤه مساو لايجاده بارادته ولو لم يرد بقاء العالم لبطل وجوده وهو ما يعرف بالابداع الدائم (جميل صليبا — المعجم الفلسفى جـ ١ ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ٢٤٢ ، ٥٤١) ويشير التهانوى الى أن مفهوم الابداع عند الفلاسفة هو الايجاد غير المسبوق بعدم ، ويقابله الصنع الذى هو ايجاد مسبوق بعدم ، وبهذا لا يتعارض عندهم القول بابداع الله العالم مع قولهم بقدم المادة ٠ (التهانوى اصطلاحات الفنون جـ ١ — ص ١٩٣) ٠

(٣) الجوينى — العقيدة النظامية ، تحقيق د٠ أحمد حجازى السقا ، ص ١٦ ، الاسفرايينى — التبصير فى الدين ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، ص ٩٣ الآمدى — غاية المرام — تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ص ٢٤٧ ، أبو البركات البغدادى — المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ٢٨ ، ابن تيميــة — دره تعارض العقل والنقل جـ ١ تحقيق محمد رشاد سالم ص ١٢٥ ، الباقلانى — الانصاف — تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، الجوينى الشامل ، تحقيق د٠ على سامى النشار وآخرين ، ص ١٣٩ ، البغدادى — الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٢ ، الطوسى ، الذخيرة ، تحقيق د٠ رضا سعادة ، ص ٧٥ ٠

(٤) الايجى — المواقف بشرح السيد الشريف ، ص ٨١ ٠

(٥) الرازى — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٨٣ ٠

(٦) البغدادى — الفرق بين الفرق — ص ١٣٢ ٠

(٧) الجوينى ـ الشامل ص ١٢٤ ، البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٣٢ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام فى علم الكلام ، تحقيق : الفرجيوم ص ١٥١ ٠

(٨) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٣٢ ، ١٣٣ ٠

(٩) الرازى ـ معالم أصول الدين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٣٦ ٠

(١٠) الايجى ـ المواقف ـ ص ١٠٣ ٠

(١١) الباقلانى ـ التمهيد ، تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثى ، ص ١٥ ، الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٥ ، الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٣٧ ٠

(١٢) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٢٤ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ ص ١٥١ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ١٧ ٠

(١٣) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٦ ٠

(١٤) سورة الأنعام ـ ١٩ ٠

(١٥) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ١٥ ، ١٦ ٠

(١٦) الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ٧٨ ، الايجى ـ المواقف ص ١٠٣ ٠

(١٧) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٥٥ ، البغدادى ـ أصـــول الدين جـ ١ ـ ص ٧١ ، الاسفراييني ـ التبصير فى الدين ـ ص ٥١ ٠

(١٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٥٤ ، ١٥٥ ٠

(١٩) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٢٦ ، الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ـ ص ٨٣ ، الايجى المواقف ـ ص ١٠٥ ، الرازى ـ معالم أصول الدين ـ ص ٧٩ ٠

(٢٠) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٣٣ ، الرازى ـ معالم أصول الدين ـ ص ٨٠ ، الايجى المواقف ـ ص ١٠٦ ٠

(٢١) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٥٢ ، الرازى ـ معالم أصـول الدين ـ ص ٢٧ ، الرازى ـ المحصـــــل ـ ص ٧٩ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ١٠٣ ٠

(٢٢) الايجي ـ المواقف ـ ص ١٠٣ ·

(٢٣) الجويني ـ الشامل ـ ص ١٣٣ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ١٠٧ ·

(٢٤) الرازي ـ المحصل ـ ص ٨٢ ·

(٢٥) الايجي ـ المواقف ـ ص ١٠٧ ·

(٢٦) الرازي ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ٨٢ ·

(٢٧) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٦٣ : ١٦٩ ، انظر أيضا : د· علي سامي النشار ملحق (جـ ٢) مع فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ـ ص ١٧٢ ، ١٧٣ ·

(٢٨) د· البير نصري نادر ـ فلسفة المعتزلة جـ ٢ ـ ص ١٣٢ ، د· يحيى هويدي ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ ص ١٤٧ ـ ١٦٠ ، د· زهدي جار الله ـ المعتزلة ـ ص ٥٨ ، ٥٩ ·

(٢٩) د· البير نصري نادر ـ فلسفة المعتزلة ـ جـ ٢ ـ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٧ ·

(٣٠) د· يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ ص ١٥٤ ، ١٥٦ ·

(٣١) المرجع السابق ـ ص ١٦٠ ·

(٣٢) د· البير نصري نادر ـ فلسفة المعتزلة جـ ٢ ـ ١٣٦ ·

(٣٣) د· يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام ص ١٥٧ ، ١٥٩ ·

(٣٤) د· أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ جـ ١ ، ص ٢٨٢ ·

٣) يشير د· أحمد محمود صبحي الى أن المقصود بالثبوت هو الاسـناد محمولا لموضوع أي اثبات محمولا لموضوع (د· أحمد محمود صبحي ـ لكلام جـ ١ ، ص ٢٨٤) ·

د· أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ، جـ ١ ، ص ٢٨٤ ·

١) الجويني ـ الشامل ـ ص ١٣٤ ·

(٣٨) سورة مريم آية (٩) ٠

(٣٩) سورة الحج آية (١) ٠

(٤٠) سورة الشورى آية (١١) ٠

(٤١) د٠ أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ـ جـ ١ ـ ص ٢٩١ ٠

(٤٢) الايجى ـ المواقف ـ ص ٨١ ، ٨٢ ٠

(٤٣) د٠ أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام جـ ١ ـ ص ٢٩٢ : ٢٩٥ ٠

(٤٤) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٦٢ ٠

(٤٥) الايجى ـ المواقف ـ ص ١٠٥ ، الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٥٣ ٠

(٤٦) الايجى ـ المواقف ـ ص ١٠٧ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ٨٢ ٠

(٤٧) الشذرة رقم (٥) لديمقريطس في نشرة ديلز ـ شذرات السابقين على سقراط ٠

(انظر : د٠ عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين ـ جـ ١ ـ ص ١٨٤) ٠

(٤٨) د٠ عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين جـ ١ ـ ص ١٨٢ ٠

(٤٩) الأب جورج قنواتى ـ لويس جارديه ـ فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، جـ ١ ـ ترجمة د٠ صبحى الصالح ، ص ١١١ ، د٠ ماجد فخرى ، مختصر الفلسفة العربية ص ٩٧ ٠

(٥٠) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٧ ، الباقلاني ـ التمهيد ص ١٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، الجويني ـ الشامل ـ ص ١٤٣ ، الآمدى ـ المبين ـ تحقيق د٠ حسن محمود الشافعي ص ١١٠ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين تحقيق د٠ حسين آتاى ـ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ٠

(٥١) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٧ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٩٧ ، الجويني الشامل ـ ص ١٤٢ ، الآمدى ـ المبين ـ ص ١١٠ ٠

(٥٢) ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ٢٠٠ .

(٥٣) الآمدى ـ المبين ـ ص ١١٠ ٠

(٥٤) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ١٧ ٠

(٥٥) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٤٥ ٠

(٥٦) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٥١١ ٠

(٥٧) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٤٣ ، ١٤٤ ٠

(٥٨) ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ٠

(٥٩) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، جـ ٢ ، ص ٤٦ ، الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٧ ، البغدادى أصول الدين جـ ١ ـ ص ٥١ البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٥٤ ، الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٦٠ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، انظر أيضا : د٠ بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة وتقديم د٠ محمد عبد الهادى أبو ريده ـ ص ٢٢ ٠

(٦٠) ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٩٧ ، ١٩٨ ٠

(٦١) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادى ، أصول الدين جـ ١ ـ ص ٥٢ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٩٧ ، ٢٠٦ ٠

(٦٢) الجوينى ـ الشامل ـ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادى ، أصول الدين جـ ١ ـ ص ٥٢ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٩٧ ، ٢٠٦ ٠

(٦٣) ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ٢٠٦ ٠

(٦٤) د٠ على سامى النشار ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ـ ص ٤٧٦ ، د٠ يحيى هويدى ـ دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ مقدمة مذهب الذرة عند المسلمين ٠

(٦٥)
O'L'eary. Arabic thought and its place in history — p. 216.
Dr. Majid Fakhry, History of Islamic Philosophy, p. 210.
Macdonald-Development of Muslim theology, p. 203.

(٦٦) الرازي — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — ص ٢١٣ ، الرازي — معالم أصول الدين — ص ٣٨ ، الايجي — المواقف — ص ٤٦٥ .

(٦٧) الباقلاني — الانصاف — ص ٢٨ ، التمهيد — ص ١٨ : ٢١ .

(٦٨) الجويني — الارشاد ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ، ص ١٨

(٦٩) البغدادي — أصول الدين ج ١ — ص ٣٧ .

(٧٠) الباقلاني — التمهيد — ص ٢٢ ، الجويني — الشامل — ص ١٦٦ .

(٧١) الجويني — الارشاد — ص ٢١ ، الاسفراييني — التبصير في الدين — ص ٩٢ .

(٧٢) الباقلاني — التمهيد ص ٢٢ ، الباقلاني — الانصاف — ص ٢٨ ، الجويني — الارشاد ، ص ١٨ — البغدادي — أصول الدين ج ١ — ص ٥٦ ، الغزالي — قواعد العقائد (احياء علوم الدين ج ١) مقدمة د. بدوي طبانة — ص ١٠٥ ، ابن رشد — مناهج الأدلة ، ضمن مجموعة تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران — ص ٤٦ .

(٧٣) ابن ميمون — دلالة الحائرين — ص ٢١٣ .

(٧٤) الجويني — الشامل — ص ٢١٥ : ٢١٨ ، الشهرستاني — نهاية الاقدام — ص ٢٧ ، ويشير د. عبد الرحمن بدوي الى أن الجويني له فضل السبق في صياغة هذا الدليل (د. عبد الرحمن بدوي — مذاهب الاسلاميين ج ١ — ص ١٧٤ ، ٧١٦) .

(٧٥) الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٢٤ ، الغزالي — قواعد العقائد لاحياء علوم الدين ج ١ — ص ١٠٥ .

(٧٦) الباقلاني — التمهيد — ص ٢٣ ، الباقلاني — الانصاف — ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٧٧) الاسفراييني — التبصير في الدين — ص ٩٢ ، الباقلاني ، الانصاف — ص ٤٣ ، الايجي — المواقف — ص ٤٦٦ .

(٧٨) سورة الأنعام ، ٧٥ : ٨٣ .

(٧٩) الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٢٠ .

(٨٠) الباقلانى ــ الانصاف ــ ص ٢٩ ، ٤٥ ، الجوينى ــ الارشاد ــ ص ٢٨ ، الجوينى ــ العقيدة النظامية ــ ص ١٦ ، البغدادى ــ أصول الدين جـ ١ ــ ص ٦٨ ، الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، الايجى ــ المواقف ، ص ٤٦٦ ، ابن ميمون ــ دلالة الحائرين ــ ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٨١) الباقلانى ــ التمهيد ــ ص ٢٣ ، ٢٤ ، الاستفراييني ــ التبصير فى الدين ــ ص ٩٣ ــ الرازى ــ المحصل ــ ص ٢١٦ ، الرازى ــ معالم أصول الدين ــ ص ٣٩ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ١٣ ، ١٤ .

(٨٢) سورة هود ــ ١٠٧ .

(٨٣) الأشعرى ــ اللمع ــ تحقيق د. حمودة غرابة ص ١٧ ، الأشعرى ــ رسالة أهل الثغر ــ تحقيق د. محمد السيد الجليند ص ٣٤ ، ٣٥ ، الباقلانى ــ الانصاف ــ ص ٤٦ ، الرازى ــ محصل افكار المتقدمين ــ ص ٢١٥ ، الايجى ــ المواقف ــ ص ٤٦٦ ، ابن ميمون ــ دلالة الحائرين ــ ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

ان استخدام أبى الحسن الأشعرى لهذا الدليل ، الذى هو مماثل للدليل الغائى . له اشكالياته بالنسبة لصلاحية استخدامه من جانب الأشاعرة وسوف يأتى الحديث مفصلا عن تلك الجزئية فى الفصل الخامس .

(٨٤) د. عبد الرحمن بدوى ــ الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ ص ١ ، جميل صليبا ــ من أفلاطون الى ابن سينا ــ ص ٧٣ .

(٨٥) Arthur Hyman, James-J-Walsh-Philosophy in the Midle ages, p. 225.

(٨٦) د. عبد الرحمن بدوى ــ الأفلاطونيسة المحدثة عند العرب ــ ص ٢٣ . د. حسام الدين الألوسى ــ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ــ ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٨٧) د. ماجد فخرى ــ مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالى ، ص ١٤ .

(٨٨) ابن سينا ــ النجاة ــ القسم الالهى ــ تحقيق محيى الدين صبرى الكردى ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، الآمدى ، غاية المرام ــ ص ٢٤٦ ، جميل صليبا ــ من أفلاطون الى ابن سينا ــ ص ٦٣ ، ٦٤ ، الأب بولس مسعد ــ ابن سينا الفيلسوف ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٨٩) ابن سينا ــ الشفاء ــ الالهيات ، جـ ٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٤٠٣ ، ابن سينا ــ الهداية ، تحقيق د. محمد اسماعيل عبده ، ص ٢٧٤ ، ابن سينا ــ الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ، ٤ تحقيق سليمان دنيا ص ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، جميل صليبا ــ من أفلاطون الى ابن سينا ــ ص ٦٤ ، ٦٥ الأب بولس مسعد ــ ابن سينا الفيلسوف ، ص ٧٦ .

(٩٠) ابن سينا ــ الشفاء ــ الالهيات جـ ٢ ص ٤٠٣ ، جميل صليبا ، من أفلاطون الى ابن سينا ص ٦٥ ، الأب بولس مسعد ــ ابن سينا الفيلسوف ــ ص ٧٦ .

(٩١) ابن سينا ــ النجاة ــ القسم الالهى ، ص ٢٧٣ : ٢٧٨ ، ابن سينا ــ الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ، ٤ ص ٦٤٨ : ٦٦٠ ، ابن سينا ــ الشفاء ــ الالهيات جـ ٢ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ابن سينا ، الهداية ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، الفارابى ، المدينة الفاضلة ــ ص ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، حنا الفاخورى ، خليل الجر ــ تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٩٢) ابن سيناء ــ الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ، ٤ ، ص ٦٦٤ : ٦٧٧ ، ابن سينا ــ الرسالة النيروزية ــ ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ابن سينا ــ النجاة ــ القسم الالهى ، ص ٢٨٠/٢٨٤ .
Dr. Majid Fakhry-History of Islamic Philosophy, p. 138, 143.

(٩٣) الفارابى ــ المدينة الفاضلة ــ ص ١٦ ، ١٧ ، ابن سينا ــ الشفاء الالهيات جـ ٢ ، ص ٤٠٥ : ٤٠٧ ، ابن سينا ــ النجاة ، القسم الالهى ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، جميل صليبا ــ من أفلاطون الى ابن سينا ــ ص ٧١ ، د. محمد عبد الرحمن مرحبا ــ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ــ ص ٥٠٦ .

(٩٤) ابن سينا ــ الشفاء ــ الالهيات جـ ٢ ، ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، برقلس ، الخير المحض (الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ تحقيق د. عبدالرحمن بدوى) ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ابن سينا ــ التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٠ ، ابن سينا ــ النجاة ــ القسم الالهى ــ ص ٢٥١ ، ٢٧٦ ، الشهرستانى ــ الملل والنحل جـ ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلانى ــ ص ١٤٨ ، ابن حزم ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ، ص ٢٦٠ ، ابن تيمية ــ دره تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ١٢٦ الغزالى ــ الاقتصاد فى الاعتقاد ــ ص ٦٧ .

(٩٥) ابن سـينا ـ النجاة ـ القسم الالهي ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ (تحقيق موريس أويج مقـدمة د٠ ماجد فخري) ص ٢٤٩ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٢٦٥ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ١٤٥ ، الطوسي ـ الذخيرة ـ ص ٨١ ، ٨٢ ، أبو البركات البغدادي ؛ المعتبر في الحكمة جـ ٣ ، ص ٢٨ ، ٢٩ ٠

(٩٦) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ١٧ ، ١٨ ، الغزالي تهافت الفلاسفة ـ ص ١٦١ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ١٤٦ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ١٧٠ ٠

(٩٧) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥٠ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، الطوسي ـ الذخيرة ـ ص ٩٦ ، أبو البركات البغدادي ـ المعتبر في الحكمة جـ ٣ ص ٣٣ ٠

(٩٨) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ تحقيق : مصطفى عبد الجواد عمران ، ص ٤٥ ، ٤٦ ٠

(٩٩) ابن رشد ـ تهافت التهافت جـ ١ ، تحقيق سليمان دنيا ـ ص ٦٨ ، ٦٩ ، ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ٤٥ ، ٤٦ ٠

(١٠٠) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ٠

(١٠١) الايجي ـ المواقف ـ ص ١٤٦ ٠

(١٠٢) الطوسي ـ الذخيرة ـ ص ٩٨ ٠

(١٠٣) الرازي ـ معالم أصول الدين ـ ص ٣٨ : وقد اسـتخدم ابن حزم الظاهري نفس هذه الحجة في الرد على دليل العلة التامة (ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ٢٧) ٠

(١٠٤) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ٤٦ ـ الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥٦ ، ٥٧ ، الرازي ـ المطالب العالية من العلم الالهي جـ ٣ ، تحقيق د٠ أحمد حجازي ص ١١٦ ـ الآمدي ـ غاية المرام ، ص ٦٠ ٠

(١٠٥) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥٩ ، الغزالي ـ الإقتصاد في الاعتقاد ص ٦٨ ، أبو البركات البغدادي ـ المعتبر في الحكمة جـ ٣ ـ ص ٤٣ ٠

(١٠٦) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥٧ ، الغزالي ـ الاقتصـاد في

الاعتقاد ـ ص ٦٥ ، ٦٩ الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ١٤٣ ، الرازى ، المطالب العالية جـ ٣ ص ١١٢ ، الآمدى ـ المبين ـ ص ١٢٠ ، الآمدى ـ غاية المرام ص ٢٥١ ، سعد الدين التفتازانى ـ شرح العقائد النسفية ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، ص ٥١ .

(١٠٧) ابن سينا ـ الشفاء ـ الالهيات جـ ٢ ص ٤٠٣ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٤٩٠ ، ابن رشد ـ تهافت التهافت جـ ١ ـ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ .

(١٠٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٤١ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٠٤ .

(١٠٩) الجوينى ـ الشامل ـ ص ٦١٨ ، ٦١٩ ، الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٥٩ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٧١ ، (انظر أيضا نفس القول عند ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ١ ـ ص ١٨) .

(١١٠) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ـ ص ٤٨ ، ٤٩ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٧٠ .

(١١١) الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٠٧ .

(١١٢) الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٠٧ .

(١١٣) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ـ ص ٩١ ، ٩٢ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٤٨ .

انظر أيضا :

Eric, L, Ormsby, Theodiyc in Islamic thought, p. 207.

(١١٤) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٤٨ .

(١١٥) المرجع السابق ـ ص ١٦ .

(١١٦) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(١١٨) المرجع السابق ـ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(١١٩) الطوسى – الذخيرة – ص ١٥١ ·

(١٢٠) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٠٩ ·

(١٢١) ابن رشد – تهافت التهـــافت جـ ١ ص ١٥٤ ، الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٦٥ ، الطوسى – الذخيرة – ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، الآمدى – غاية المرام ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ ·

(١٢٢) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٧٠ ، ٧١ ، الطوسى – الذخيرة – ص ١٢٠ ، ١٢١ ، أبو البركات البغدادى – المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ، ص ٣٠ ·

(١٢٣) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٦٦ ، الطوسى – الذخيرة – ص ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ·

(١٢٤) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٧٢ ، ٧٣ ·

(١٢٥) ابن سينا – النجاة – القسم الالهى – ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ·

(١٢٦) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ٧٢ ، الرازى – المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٥١٥ ، ٥١٦ ·

(١٢٧) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ١٧ ·

(١٢٨) المرجع السابق – ص ٣٨ ·

(١٢٩) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٢٠ ، الرازى – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – ص ١٠١ ، الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ١٢٠ – الآمدى – غاية المـــرام – ص ٢٥١ ، الايجى – المواقف – ص ٦٤١ ، ٤٦٦ ، سعد الدين التفتازانى – شرح المقاصد تحقيق د· عبد الرحمن أبو عميرة جـ ١ ص ٥٣٥ ·

(١٣٠) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ١٩ ·

(١٣١) الطوسى – الذخيرة – ص ١٢٦ ، الرازى – محصل أفكار المتقـــدمين والمتأخرين – ص ١٨٠ ، الايجى – المواقف ، ص ١٤٣ ·

(١٣٢) سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد جـ ١ – ص ٥٣١ ·

(١٣٣) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ٩٧ ، ٩٨ ، د· عاطف العراقي ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ٢١٦ ، ٢١٧ ·

(١٣٤) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ـ ٢١٩ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ١٤٩ ·

(١٣٥) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ـ ص ٢٢٠ ·

(١٣٦) ابن تيمية ـ درء تعارض العقل والنقل ج ١ ، ص ١٢٦ ، الآمدى ـ المبين ـ ص ١١٩ ·

(١٣٧) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٤ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ١٢٢ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٧٢ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٢٩ ·

(١٣٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٥ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ·

(١٣٩) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٣٠ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ١٤٨ ، ١٥٠ ·

(١٤٠) ابن رشد ـ تهافت التهافت ج ١ ـ ص ٢٨٤ ، الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٩٤ ـ ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ـ ص ٢١٣ ، ٢١٤ ·

(١٤١) ابن رشد ـ تهافت التهافت ج ١ ، ص ٢٩٠ ، د· عاطف العراقى ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ٦٨ ، ٦٩ ، د· زينب الخضيرى ـ اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ـ ص ٢٣٥ ·

(١٤٢) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٩٥ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ١٤٧ ، ١٤٨ ·

(١٤٣) ابن رشد ـ فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ضمن فلسفة ابن رشد) ، ص ٢٤ ·

(١٤٤) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص ٢٥ ، ٢٦ ·

(١٤٥) سورة هود من الآية (٧) ·

(١٤٦) سورة فصلت من الآية (١١) ٠

(١٤٧) الفارابى ــ عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) ــ ص ٦ ٠

(١٤٨) سورة النحل ــ ٤٠ (استدل بها الأشعرى فى الابانة عن أصول الديانة ــ تحقيق د٠ فوقية حسين محمود ، ص ٢٣) ٠

الفصل الثانى

الغائية عند الأشاعرة
وتأثرها بآرائهم فى السببية

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، يتطلب الكشف عن رائهم فيما يتعلق بمبحث السببية (أ) ، اذ أن تناول هذا الموضوع يكشف عن بعد هام من أبعاد تفسيرهم الغائى ، فاذا كان تناول موضوع السببية يتضمن البحث فى العلاقة بين متغيرات العالم ، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة فى العالم ، فان مثل هذا التحديد له أهميته من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الالهية من ناحية ، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى ، وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز فى أهتمام المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، نظرا لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية وهى علاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، وبالرغم من أن هذا الموضوع له سمة المباحث الطبيعية الا أنه أمر متوقع أن يتناوله

المسلمون ببعد ميتافيزيقي ، وقد كان للأشاعرة مكان متميز في بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الاسلامية ، بل ان التصور الأشعرى للعلاقة السببية ، خاصة عند الغزالى ، قد لقى الكثير من الشهرة نظرا لجدته وتميزه .

أولا : رفض الأشاعرة للقول بطبائع مؤثرة :

وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيرا لقوى طبيعية في تحريك متغيرات العالم ، سواء كان هذا من جانب الطبائعيين الدهريين ، الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات ، أو من جانب الفلاسفة الذين يأتي رأيهم حول هذا الموضوع متفقا مع آرائهم فى خلق العالم . فاذا كان الفلاسفة قد ذهبوا ــ كما اتضح من خلال آرائهم فى خلق العالم ــ الى أن الله تعالى هو واجب الوجود بذاته وهو فاعل الكل وأن أى سلسلة من العلل والمعلومات لابد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته ، فانهم رفضوا أن يكون الله فاعلا لمتغيرات العالم بالمباشرة ، فالله فاعل في العالم بأسباب ووسائط ، وعالم الكون والفساد ، أو عالم ما تحت فلك القمر خاضع عندهم لعدة مؤثرات ، فمادته هي قوة واستعداد وقبول وتهيؤ وهذا الاستعداد الذى في المادة انما يتهيأ لقبول الصورة باستحالات ضرورية بتأثير الطبيعة وحركة الأفلاك، وتلك المؤثرات

انما هى مهيئات للمادة تفعل فيها استعدادا وقبـولا وتقومها لقبول صورتها ، فتقرب المعلـول من العلة أو المادة من الصورة التى تفيض عن العقل الفعال أو واهب الصور (٢) ٠

كما أنهم أقاموا قولهم بالضرورة السببية استنادا لنظريتهم فى العلل الأربع وهم فى ذلك متابعون لأرسطو اذ انهم ذهبوا الى القول بأن مبادىء الجوهر الجسمانى هى العلل الأربع : الداخلة فى تركيبه وهى علته المادية وعلته الصورية وعلل خارجية :

العلة الفاعلة والعلة الغائية ، ولزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته ، (٣) ومجموع تلك العلل يمثل العلةالتامة لوجود الشىء ، فعند وجود الشرائط وارتفاع الموانـع فان لزوم المعلـول عن العلة هو أمر ضرورى ، فـلابد من حصول الاحتراق عندملاقاة النـار لقابل ، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج (٤) ٠

وقد رفض الأشاعرة رفضا قاطعا أى قول بطبيعـة موضوعية للموجودات ، أو أى قوى طبيعية مؤثرة فى العالم ، وقد ساعد الأشاعرة على تبنى مثل هذه الآراء ، فكرة الجوهر الفرد التى مهدوا بها لآرائهم تلك حتى ان ابن ميمون قد ذهب الى القول بأن مقدماتهم الطبيعية انما انتخبت انتخابا لكى تخدم معتقداتهم الدينية(٥)، فاذا كانت الجواهر الفردة التى تتألف منهـا الأجسـام

متجانسة متماثلة لا تختلف الا بالصفات الطارئة عليهما التي هي الأعراض وتلك الأعراض لا تختص بجواهر معينة كما أنها لا تبقى زمانين ولا تنتقل من جوهر لآخر بل هي تخلق خلقا متجددا بالقـدرة الالهيـة في كل لحظة (٦) ، يبدو واضحا أن مثل تلك الأقوال تعـد أساسا جيدا لسلب أى طبيعة خاصة للمادة حتى فى شكل قبول أو استعداد كما هو الحال عند الفلاسـفة (٧) . كما أنه اذا كان العرض لا يقوم بالعرض ، فليس هناك عرض محمول على آخر والآخر محمول على الجوهر ، بل الأعراض كلها محمولة على الجوهر حملا أوليـا (٨) ، وبالتالى فانه وفقا لتلك الآراء تكون التاليفات العنصرية لا تحمل أى ارتباط ضرورى قائم على أسـباب خاصـة بالأحكام الطبيعية ، وبالتالى يجوز أن يحمل أى عرض على أى جوهر فليس ثم اختصاص موضوعى ، ولا مجال للقول بنظام طبيعى ناتج عن طبائع ثابتة بالمعنى الذى قصده الفلاسفة (٩) .

وبهذه المقدمات يتصدى الباقلانى للرد عـلى آراء الطبائعيين ، منكرا أن تؤثر الموجودات الطبيعية بعضها فى بعض ، فالجواهر المتجانسة المتماثلة لو كانت مؤثرة فاعلة لوجب أن يكون تأثير كل الأجسام واحدا هو أمر مرفوض بالمشاهدة والأعراض التى لا تبقى ولا تنتقل يستحيل أن تكون هى المؤثرة ويتخلص من هـذا الى نفى القـول بطبيعة مؤثرة ، فيقـول : « لو كان الاحـراق

والشبع والري حادثة في النار والطعام والماء عن طبائع هي أعراض موجودة بها لما تخل من أن تكون موجودة في الأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة ، فان كان عن غير طبيعة فقد انتفى القول بالطبع ، وان قيل عن طبيعة فلزم أن تكون هذه الطبيعة أيضا موجودة عن طبيعة واستمر التسلسل (١٠) .

أما الجويني فينتقد آراء القائلين بقدم الطبائع الأربع على أساس من فكرة الجوهر والعرض ، ويستدل على رأيه بأن الطبائع الأربع التي يدعونها :

١ ـ اما مختصة بالجواهر في الأزل وهذا يعني قدم الجواهر ويشير الى أن هذا القول سبق نفيه .

٢ ـ أو أن تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة ، وهذا باطل لأن ذلك يعني تقومها بأنفسها مضاهية في ذلك للجواهر، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر وهو ما سبق اثبات بطلانه .

٣ ـ أن تكون الطبائع في حكم الأعراض فينبغي ألا تقوم بأنفسها لأن الأعراض لا تقوم بأنفسها .

٤ ـ أن تكون الطبائع في حكم صفات الأنفس ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد لأن خاصيته لا يختص بها مختص فلا تفعل .

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة(١١)٠

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء ــ الهواء ــ النار ــ الارض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لو كان بتداخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، اذ ان هذا يؤدى فى رأيهم الى تجويز دخول العالم فى حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعا ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلا ، ومن ثم فان القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) ٠

كذلك ينقد السنوسى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائما عند ملاقاة قابل ، فيقول ان هذا المانع وهذا الشرط اما أن يقدر حادثا فيحتاج الى طارىء محدث لأن الطبيعة على قول الطبائعيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وان قالوا ان المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شىء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا ينعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) ٠

وقد رفض الجويني القول بتأثير مخصوص للامتزاجات الطبيعية بما في ذلك تأثير الدواء فيقول « اذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع : ان دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر في مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤) وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا في انكار تأثير الأسباب بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الأطباء والطبايعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير لها في وجود شيء ولافساده ولا أن باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض » (١٥) ٠

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب لنفى طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل بالارادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما الجمادات فلا فعل لها (١٦) ٠

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

ويخلص الجويني من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة(١١)٠

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء ـ الهواء ـ النار ـ الارض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لو كان بتداخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، اذ ان هذا يؤدى فى رأيهم الى تجويز دخول العالم فى حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعا ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلا ، ومن ثم فان القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) ٠

كذلك ينقد السنوسى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائما عند ملاقاة قابل ، فيقول ان هذا المانع وهذا الشرط اما أن يقدر حادثا فيحتاج الى طارىء محدث لأن الطبيعة على قول الطبائعيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وان قالوا ان المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شىء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا ينعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) ٠

وقد رفض الجويني القول بتأثير مخصوص للامتزاجات الطبيعية بما في ذلك تأثير الدواء فيقول « اذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع : ان دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر في مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤) وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا فى انكار تأثير الأسباب بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج العناصر التى يذكرها الأطباء والطبايعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير لها فى وجود شيء ولافساده ولا أن باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض » (١٥) .

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب لنفي طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل بالارادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما الجمادات فلا فعل لها (١٦) .

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

القول فهو خارج عن الاسلام وقد وجه اتهامه هـذا الى ابن سينا (١٧) ·

وبالاضافة لرفض الأشاعرة للقول بتأثير مخصوص للموجودات الطبيعية ، فقد رأوا أيضا أن أراء الفلاسفة فى تحديد المؤثرات فى العالم الطبيعى ، بها الكثير من الاضـطراب والتشويش حيث تتداخـل أكثر من قـوة مؤثرة ، ويشير الغزالى الى أن قصور التفسير بالضرورة السببية قد دفع الفلاسفة الى اسـناد حصـول الشىء فى نهاية الأمر الى مبدأ مفارق هو العقل الفعال وهـو أمر رأى الغزالى أنه يهدم التفسير بالسببية الطبيعية يقـول الغزالى : « ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسـام وعلى الجملة عند اختـلاف نسبها انما تفيض من عنـد واهب الصور وهو ملك أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع صورة الألوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور ، وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هـذه الصـورة ، وطردوا هذا فى كل حادث ، وبهـذا يبطل دعـوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشـبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الأسباب(١٨) ·

كما يشير الطوسى أيضا الى اضطراب آراء الفلاسفة حول هذه النقطة ، اذ انه يرى أن أقوالهم غير واضـحة حول تداخل العديد من القوى المؤثرة فى العالم ، سواء

كانت مؤثرات طبيعية ، أو حركة أفلاك ، أو مبدأ مفارق هو علة متممة ، ثم فى النهاية استناد الكل لله تعالى ، وهو يرى أن هذا التداخل يجعل من الصعب - وفقا لآرائهم - تحديد الفاعل الحقيقى لتلك الحوادث من هو ، أو أنه ليس يتعدد أو أنه موجب بالذات وليس فاعلا بالاختيار ويرى الطوسى أن وجود كل تلك النقاط الغامضة فى آراء الفلاسفة تتعارض مع قولهم بتلك الرابطة العقلية الضرورية وراء العلاقات المطردة بين متغيرات العالم (١٩) ؟

ويحاول ابن رشد الدفاع عن آراء الفلاسفة بأن أقوالهم ليس بها تشويش أو غموض، بل ان الأمر يرجع الى أنهم مع اقرارهم بطبيعة وأسباب ذاتية للموجودات، الا أن هذا القول من جانبهم يظل فى اطار تفسيرهم الميتافيزيقي للعالم ، فهم ليسوا قائلين بآلية مادية ، أو أن الطبيعة مستغنية عن الله كما هو قول الدهريين ، فهم يقولون بطبيعة ولكن الله هو فاعل الكل فى آخر الأمر ، وفعله تعالى هو شرط فى فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها (٢٠) .

والحق أن الأشاعرة محقون فى نقدهم لأقوال الفلاسفة حول القوى المؤثرة في العالم الطبيعى اذ ان آراءهم بها الكثير من اللبس والتداخل مما يجعل من الصعوبة تحديد آرائهم فى العوامل المؤثرة فى العالم الطبيعى ، وقد دعا هذا التداخل بعض الباحثين الى

نقدهم فى هذه النقطة والاشارة الى أن آراءهم تحمل تداخلا وتشابكا بين البعد الطبيعي والبعدالميتافيزيقى مما يؤثر تأثيرا سلبيا على قيمة آرائهم فى موضوع السببية (٢١) أما رد ابن رشد ودفاعه عنهم فهو وان كان يوضح التفرقة بين آرائهم وبين آراء أصحاب التفسير المادى للعالم ـ وهو أمر يتضح من خلال نقدهم لآراء القائلين بالاتفاق والمصادفة وتوكيدهم على تفسير العالم تفسيرا غائيا (٢٢) ـ الا أن هذا الدفاع لا يعنى أنهم نجحوا فى الجمع بين القول بطبيعة وأسباب ضرورية وبين آرائهم الذاهبة الى تفسير العالم تفسيرا ميتافيزيقيا غائيا ويمكن القول ان نقد الأشاعرة لآراء الطبائعيين والفلاسفة حول تلك الجزئية يعكس جانبا هاما من تفسيرهم الغائى ، اذ انهم رفضوا القول بأى تأثير فى العالم الطبيعى لغير الله ، ومن ثم فقد قدموا تصورهم الخاص لتلك العلاقات المطردة بين متغيرات العالم بوجهة نظر خاصة ومتفردة •

ثانيا : نفى الأشاعرة للاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات :

اذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى نفى القول بأى طبيعة خاصة للموجودات ، فانهم بهذا قد فتحوا المجال أمام القول بامكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعى ، وتعد فكرتهم فى التجويز أساسا هاما

لآرائهم في السببية كما كانت أساسا هاما في آرائهم الخاصة بخلق العالم ، فكل ما يمكن تصوره هو جائز عندهم غير ممتنع ، جائز أن تصير الأرض فلكا والفلك أرضا، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته، فكلها أمور ممكنة ويجوز أن تكون على وجه آخر ، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم ، فجائز أن تلاقى النار القطن ولا يحترق ، وجائز أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام ، اذ انها لا تحمل أى ضرورة (٢٣) ، فجميع الموجودات ممكنة ، والممكن وجوده ليس لازما لا لذاته ولا لصفة من صفاته ، والاختصاص بفعل معين يقتضى فاعلا على الاختيار ، فالطبيعة تستحيل أن تكون فاعلا بل الفاعل هو الله الذى هو فاعل بالاختيار ، ولا ايجاب هناك ولا ضرورة(٢٤) .

وهكذا ذهب الغزالى الى اخراج القضايا التجريبية من نطاق الضرورة ، اذ انه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين ، فالاقتران كما يقول بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عند الأشاعرة اذ انه كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، فلا اقتران ضرورى بين شرب الماء والرى ولا بين جز الرقبة والموت ولا بين الأكل والشبع (٢٥) .

كذلك يشير الطوسى الى تفرقة الأشاعرة بين العلاقات الضرورية ، والعلاقات المطردة ، اذ ان

المشاهدة المتكررة لتساوق العلة والمعلول لا تعني وجود علية حقيقية ، تقتضي القول برابطة عقليـة ضرورية وراء المشاهدة فيقول « فلا دليـل لهم عـلى ما ذكـروا الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل على العلاقة والعلية الحقيقية بل عـلى السببية العـادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف»(٢٦).

اذا فالأشاعرة رفضوا القول بالشرطية الضرورية في العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فكيف اذا فسروا حدوث تلك العلاقات المطردة بشكل متكرر ، لقد ذهبوا الى القول بفكرتهم في العادة ، فهم يقولون ان الوجود عند الشيء لا يعني الوجود به ، وقد أشار الباقلاني الى أننا نحس بتغيير حال الجسم عند وجود عوامل معينة ، أما العلم بأن هذه الحالة الحادثة من فعل من ، فهو أمر غير مشاهد (٢٧) .

ويعد الغزالي هو زعيم القائلين بالعادة في تفسـير الظواهر المتكررة والعلاقات المقترنة المتساوقة ويشـير الغزالي الى أن وقوع الاحتراق عند ملاقاة النار والموت عند جز الرقبة ليس دليلا على من الفاعل ، فان الوجود عند الشيء لا يعني الوجود به ، فالاحتراق عند ملاقاة الجسم للنار وخلق الانسـان من النطفة ، وهـو الذي يحمل الروح ـ ذلك السر الالهي ـ هي أشياء من فعل الله تعـالى لا من فعل النـار ولا من فعـل الأب ولا من طبيعة النطفة (٢٨) . وعلى هـذا فكل تلك العـلاقات

المطردة هى من فعل الله تعالى عند الغزالى ، وهو يفعـل بارادة مختارة (٢٩) ، والقدرة الالهيـة قد تفرق بين تلك المقترنات ، فيجوز فى قدرته تعالى خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة (٣٠) • ويشير الطوسي الى أن كل الممكنات مستندة الى ايجاد الله تعـالى اختيارا بلا ايجـاب ذاتي منه ، ولا علية حقيقية فى الأشـياء ، وان كان قد رد العادة الى الله تعالى فى ترتيبه الحوادث بعضها الى بعض ذلك الترتيب المطرد ، وان شاء تفريقها لفرقها ، والله قد رتب الموجودات عـلى هـذا النحو لحكمة لا يعلمهـا الا هو ، والانسـان انما يدرك التغيرات المطـردة فى العالم بعادة ناتجة عن تكرار المشاهدة (٣١) •

ويؤكد السنوسى على أن اختيار الله جل وعز خلق شىء عند خلقه شيئا آخر لا يدل على أنه لأى من المخلوقين أثر فى الآخر ، لا بالطبع ولا بالاختيار بل ان كلا منهما بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمه اذ ان الله خالق الكل (٣٢) •

واذا كان بعض من المعتزلة قد كان لهـم رأى فى الفعل المتولد • وهو ذلك الفعـل المتعـدد الخطـوات أو المترتب عن فعل آخر (٣٣) • اذا كان بعض منهم قد نسب هذا الفعل الى الطبيعة • مثل الجاحظ الذى قال بالطبع (٣٤) ، ومعمر بن عباس السلمى الذي قال ان الأجسام تفعل الأعراض بايجاب الخلقـة ، وكل جـزء

يفعل فى نفسه ما يحله من الأعراض ، كذلك فكل نوع من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده ، وكل عرض اختص بمحله لمعنى سواه لا الى نهـاية (٣٥) ، فالأعراض عند عباد غير مخلوقة لله تعالى ، والله خلق الأجسام ، ولم يخلق شيئا من صفاتها من لون ، طعم ، رائحة ، حياة ، أو موت ، انما هذه الأعراض هى من فعل الأجسام الموات بطباعها ، كذلك الأصوات فهى من الجسم ذى الصوت بطبعه ، وفناء الجسم فمن الجسـم بطبعه ، كذلك نماء الزرع وذبوله وكل فان فهـو فان بطبعه (٣٦) وقد ذكر الأشعرى ان معمرا قد ذهب الى القول بأن التلوين والاحياء والاماتة ليست أعراضـا ، وأن الله يفعلها فى الأجسام ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به فالله يلون الجسم لأنه بطبعه قابل للتلون ، ولا يجوز أن يلون الله جسما ما لم يكن هـذا الجسـم بطبعه قابلا للتلوين (٣٧) .

كذلك فقـد قال النظام من المعتزلة بأن الأجسـام تفعل بايجـاب الخلقة ، بمعنى أن الله طبع الأجسـام بطباع ، فطبع الحجر مثلا على الذهاب عند الدفع ، واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه بالطبع(٣٨) كل تلك الآراء تـوحى بتقـرير الحتميـة فى الطبيعة والاقتران الضرورى بين الأسباب ومسبباتهـا مما دعا الأشاعرة لنقد مثل هذه الأقوال معتبرين انها مسـاوية تماما لأقوال الفلاسـفة والطبـائعيين القـائلين بأفعال

مخصوصة للأجسام(٣٩) وقد وجه البغدادى نقده للقول بايجاب الخلقة ، لما يؤدى اليه هـذا القـول من تقرير حتميـة وضرورة طبيعية ، كامتنـاع وقوف الحجر في الهواء مثلا ، في حين أن مثل هذا الأمر في رأى البغدادى جائز ممكن (٤٠) كما أنه كفر معمرا في قوله ان الله لم يخلق شيئا من الأعراض اذ رأى أن هـذا القـول يتعارض مع مبدأ أنه لا فاعل سوى الله (٤١) ، كذلك وجه الأشاعرة نقدهم للقول بالتولد من حيث انه يعنى ارتباطا ضروريا بين الأسباب والمسببات فيشير الغزالى الى أن فكرة التولد عن الحركة هي فكرة مشوشـة لأن المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه ، وهذا غير مفهـوم فى الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد في المشاهد فان حدوث موجـود عقيب موجـود لا يعنى انه حادث بسببه ، ويصف الغـزالى قولهم بأن الله لو كان يخلق الأفعال المتولدة لاسـتطاع تفريقهـا كأن تتحرك اليـد مثلا ولا يتحرك الخاتم الذى بها، بأنه قول به هوس(٤٢) ويشير الآمدى الى أن القول بالتولد لا يعنى سوى اقتران موجودين لا حدوث أحدهما بسبب الآخـر وقد يكـون مرجع هذا التلازم وجود العادة ، كملازمة التسخين للنار والتبريد للمـاء (٤٣) ، ويؤكد الأشـاعرة عـلى انه لا ضرورة الا فى القضـايا الشرطية فهى فقط اللازمة الاقتران ، لأن وجود المشروط دون الشرط غير معقول، كالعلم للارادة ، والحياة للعلم ، وليس أحدهما فاعلا

للآخر ، ولكن كل منهما معلــول ، وهــو من خلق الله تعالى ، فالقضايا الشرطية فقط هى ضرورية الاقتران بين طرفيها (٤٤) ٠

واذا كان الجوينى قد فرق بين آراء بعض المعتزلة القائلين بالطبع وايجاب الخلقة فى الفعــل المتولد عن طبيعة ، وبين الطبائعيين الدهريين من حيث ان المعتزلة قائلين بحــدوث العالم واثبــات الصانع (٤٥) ، فــان السنوسى يتهم كل القائلين بالضرورة السببية بالكفر ، سواء الــذين أرجعوا تلك الضرورة الى المــادة أو لقوة جعلها الله فيها ، مؤكدا أن الله هــو الخالق الأوحد ، الفاعل بالاختيار ، تجرى مشيئته بما يريد ، وان شاء خرق العادة فى تسييره للأمور ، ويؤكد أن هذا وحده هو قول المؤمنين (٤٦) ٠

ويبــدو أن من أهم الاعتراضات التى تواجــه قول الأشاعرة بالجواز والعادة هو أن آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية فى العالم ، وقد تنبه الغزالى الى ما قد يوجــه لفكرة العــادة ورفض الضرورة السببية من مثــل هذا الاتهام ، على أساس أن آراء الأشاعرة تلك قد تجر الى شناعات كثيرة ، فالرابطة السببية اذا أضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص ، فان هذا قد يؤدى الى تجويز أن يكون بين يدى الانسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ، ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية (٤٧) وقد حاول الغزالى

ابعـــاد النظرية الاشعرية عن مثل هذا الاتهـــام ، فرد النظام والمعقـــولية في العـــالم ، الى العلم الالهى الأزلى بأن مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول ان الله يخلق فينا علما ، بأن الأمور المستشنعة كانقلاب الكتاب غلاما مثلا أو فرسا أو مثل هذه الأمور ـ وعلى الرغم من كونها ممكنات فى ذواتها ، الا أن الشـــك لا يتطرق الى أنهـــا يمكن أن تحدث أبدا ، لأن الله يخلق للانسان علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، وقد أجرى الاستمرار بهـــذا الادراك مرة بعـــد مرة ، مما يرســـخ فى اعتقادنا أن المعلولات تتساوق وتطرد فى وجودها (٤٨) ٠

يقول الغزالى : « اذ لا مانع من كون الشيء ممكنـــا فى مقدورات الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع امكانه فى بعض الأوقات ، فيخلق لنا علما بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت » (٤٩) ٠

اذا فمصدر العلم الانسانى عند الغـــزالى هـــو ذلك الادراك الذى يخلقه الله فينا ، وبه يعقـــل الانســـان العالم على الصورة التى جرى فى علم الله انها تكـــون هـــكذا ، وليس مصـــدر العلم الانسانى ، هـــو ادراك الحقيقة الموضوعية للموجودات ، فلا يقين موضوعى اذا للعلم الانسانى الا بالضمان الالهى والعلم الذى يخلقه الله لنا (٥٠) ٠

وقد رفض ابن رشـــد مثـــل هـــذا القول بأن العلم الانسانى بالعالم ، هو ادراك ذاتى يخلقه الله للانسان

وقد أكد ابن رشد على الارتباط بين العقل الانساني والضرورة الداخلية للعالم ، « فالعقل ليس شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يختلف عن سائر القوى المدركة » (٥١) ، كما أكد على موضوعية العلم الانساني اذ يقول : « العلم المخلوق فينا هو أبدا تابع لطبيعة الموجود ، والصدق هو العلم بالأشياء على حال وجودها » (٥٢) ، كما أنه في رأى ابن رشد ، لو كانت الرابطة السببية ممكنة ومتساوية الطرفين في جواز الوجود والعدم ، وهي كذلك عند الفاعل ، ويكون التخصيص وفقا للارادة بمحض المشيئة ، فان مثل هذا القول يعنى هدما لأى معقولية في العالم ، وتكون الأشياء فاقدة لأى معنى أى حقيقة ما ، كما يشير الى أن ما ذهب اليه الأشاعرة من أن الله يخلق فينا علما ليمكننا ادراك الأمور ، هو قول لا يكفى لاثبات المعقولية في العالم ، فقد تكون أمامنا أشياء لا نراها ولا نحسها مع سلامة الحواس ، لأن الله لم يخلق فينا علما لادراك هذه الأشياء ، ولأصبح العلم بمعناه اليقينى أمرا مستحيلا ، ولانفتح باب اللامعقول والجهالة ويصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع اليه ، فيلزم أن يكون ما يفعله مجهولا ويستحيل توقعه (٥٣) . هكذا يتهم ابن رشد الأشاعرة بأن آراءهم تؤدى الى القول بأننا نعيش في عالم لا تحكمه أى معقولية ، مما يفتح باب الجواز لحدوث كل ما هو لا متوقع .

وقد حاول الطوسي رد الاتهام الموجه لآراء الأشاعرة حول نفي الضرورة السببية بأن آراءهم تفتح باب الجواز لحدوث ما هو غير متوقع من الأمور ، اذ أن الطوسي يحاول التقريب بين الموقف الفلسفي والموقف الأشعرى حول هذه النقطة فهو يرى أن قول الفلاسفة بالأسباب والشرائط وارتفاع الموانع هى أيضا مرجحات يصعب ضبطها خاصة في قولهم ان لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ الأول ، وهو يساوى بين رأى الفلاسفة هذا وقول الأشاعرة بتساوى طرفي الممكن من حيث صحة تعلق الارادة بهما، كما يرى أن الفلاسفة ما داموا قد جوزوا الكون والفساد وفيض المبدأ على العموم ، والكثرة بحسب كثرة الاستعدادات ، اذا فكل الاحتمالات قائمة ويجوز خرق العادة وحدوث اللا متوقع ، اذ يجوز أن تخلع الهيولات صورها وتلبس صورا مختلفة وهو ما يساوى في رأيه قول الأشاعرة بالعادة (٥٤) .

ويمكن القول ان الأشاعرة عندما ذهبوا الى القول بأن العالم لا حدود لامكاناته ، فان هذا القول من جانبهم لم يمنع من أنهم قد قالوا بمحاولات لا تتعلق بها القدرة ، ولكن ما الذى أدرجوه تحت قائمة المحالات ؟ أشار الغزالى الى أن المحال هو :

(أ) نفي البدهيات العقلية مثل كون الشيء مثبتا ومنفيا معا ، أو اثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد مثلا (٥٥) . كذلك يشير الغزالى الى نقطة هامة وهي أن :

(ب) كل ما يتضمن فى مفهوم شىء أو قول ما فهو ضرورى له مثل السواد مثلا فان مفهومه يتضمن نفى البياض ، فمحال أن يجمع الله بين السواد والبياض ، كذلك وجود شخص ما فى مكان ما ، يحيل وجوده فى مكان آخر فى نفس الوقت ، فكل ما يتنافى مع ما نفهمه من التسمية للشىء (أى **يكون متضمنا فى معنى الشىء**) يكون ضده محالا (٥٦) .

ويبدو من آراء الغزالى تلك أن الاستحالة عنده ترتبط بوقوع تناقض منطقى ، ولكن الغزالى قد أدخل أيضا علاقات طبيعية تحت قائمة المحالات ، مثل قلب الأجناس مع عدم وجود مادة مشتركة ، اذ يذكر الغزالى أن قلب المادة من صورة الى صورة أمر ممكن عنده ، كأن يتحول الماء الى هواء بالتسخين مثلا ، فالمادة مشتركة والصفات متغيرة ، اما أن يقلب الجوهر عرضا دون مادة مشتركة فقد رأى الغزالى انه محال وان كان أشار الى أن البعض قد جوزه (٥٧) .

ان الأشاعرة عندما أنكروا طبيعة للموجودات ، ورفضوا الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات كان هذا الموقف مرتبطا بدفاعهم عن المعجزة ، فالغزالى حينما ذكر أن تأثير الشىء ليس ثابتا أو ضروريا ، قرن قوله هذا باشارته الى أن اثبات مثل هذا الاختصاص الضرورى لتأثيرات الأجسام يعنى أن القطنتين المتماثلتين لابد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار ، مشيرا الى أن

مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق ابراهيم عليه السلام عند القائه فى النار ، ويذكر أن آراء الفلاسفة تمنع امكانية وقوع مثل هذا الأمر الا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها أو قلب ذات ابراهيم فيصبح حجرا وهو عندهم أمر محال(٥٨) من هنا يتضح أن اراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعا عن المعجزة ، على أساس ان القدرة الالهية من الممكن ان تتدخل لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة ، مثل أن يعطى الله النار التى ألقى فيها ابراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها ، أو يضفى على جسم ابراهيم صفة تجعله محتملا لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء ٠

ويشير الغزالى الى أن هذا القول معقول ، لأن من يطلى نفسه بالطلق لا يتأثر بالنار فلا يبعد على القدرة الالهية التدخل لتغيير صفات الأجسام ، اذ ان المادة قابلة لصور كثيرة ، ومن المشاهد حدوث استحالات للمادة ، وان كانت تلك الاستحالات تقع بحكم العادة فى زمن متطاول ، فلا يحال على القدرة الالهية أن تقلب أطوار المادة فى زمن مختصر فتحدث المعجزة أو خرق العادة (٥٩) ، وقد وجه ابن رشد نقده لقول الغزالى هذا ، مؤكدا أن ما هو غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة ، لا يمكن أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ، مثل تطور الانسان من نطفة الى جنين

مثلا (٦٠) • ويشير ابن رشد لأن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقه القول بنفى الأسباب ، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحى الذى أخبر عنها وكما جاء بها دون جدل ، اذ انها أمر يرتفع عن مرتبة الشك الى اليقين ، والمنكر لها كافر، جاحد لما جاء به الشرع (٦١) •

واذا كان الأشاعرة قد رأوا فى القول بالجواز والعادة أساسا قويا لاثبات المعجزة ، فقد نقدهم ابن حزم نقدا شديدا مشيرا الى أن ما ذهبوا اليه من نفى الطبيعة والضرورة السببية والقول بالعادة فى العلاقات المطردة بين الموجودات هو أمر فى رأيه لا يؤدى الى تأكيد الايمان بالمعجزة ، بل هو قلل من شأن المعجزة وأظهرها على أنها مجرد خرق للعادة (٦٢) •

ويتضح من خلال بحث آراء الأشاعرة بشأن رفض الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات ، ان قولهم هذا جاء من منطلق حرصهم على توكيدالاختيار الالهى الحر دون التقيد بأى ضرورة • ذلك المبدأ الذى يعد أهم أساس فى تفسيرهم الغائى •

ثالثا : القدرة الالهية وارتباطها بالسببية والغائية عند الأشاعرة :

ان من أهم العوامل التى دفعت الأشاعرة لآرائهم فى نفى الأسباب الذاتية للموجودات ورفض الاقتران الضرورى السببى هو تصورهم لمفهوم الاقتدار الالهى ، وقد رأى الأشاعرة أن القول بالضرورة السببية يؤدى

الى الانتقاص من مفهوم القدرة الالهية المطلقة ، مما دفعهم الى نفى الأسباب للموجودات ، والقول بأن الفاعلية الالهية المختارة هى السبب الحقيقى والوحيد لكل حوادث العالم مباشرة (٦٣) . اذ ان القدرة عندهم هى صفة وجودية قديمة قائمة بذات الله تعالى ، غير متناهية بالنسبة لذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها(٦٤) . والقدرة الالهية كذلك هى صفة متهيئة لايجاد ما يعرض على وجه الجواز دون الاستحالة (٦٥) ، كذلك يؤكد الأشاعرة على أن مفهوم الاقتدار هو أن يكون القادر ، قادرا على الفعل والترك ، فالقدرة هى صفة الايجاد التى يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل (٦٦) ، ومن هنا يتضح أن فكرة الضرورة السببية لا تتفق اطلاقا مع مفهومهم عن الاقتدار ، اذ ان القول بمثل تلك الضرورة سواء فى وجود العالم أو جزئياته ومتغيراته هو أمر يتعارض مع الاقتدار الالهى المطلق من وجهة النظر الأشعرية ، اذ انهم يرون أن الوجوب والامتناع الذاتيين للأشياء يحيلان المقدورية والامكان هو ما يصححها (٦٧) ، ولهذا يؤكد الأشاعرة أن المقدورات لله هى الممكنات اللامتناهية ، اذ ان خلق الحوادث باستمرار ليس له حدود فى العقل ، فالامكان مستمر أبدا ، والقدرة الالهية تتسع لكل الممكنات (٦٨) ، ويؤكد الأشاعرة على أن القدرة الالهية واحدة بالرغم من تعلقها بما لا يتناهى ، فتعدد مقدورات الله تعالى لا يعنى أن القدرة

متعددة بل هى واحدة على الدوام (٦٩) ، والدليل على قدرة الله تعالى على خلق مالا يتناهى من الممكنات باستمرار انه قادر على خلق بعضها والقدرة على شىء قدرة على مثله ، فالامكان وصف مشترك بين الممكنات ، اذا فكل الممكنات مقدورة لله كما انه لا يوجد شىء من الممكنات الا بقدرته تعالى (٧٠) ·

ويبدو المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية مختلفا تماما ، فنجد ابن سينا يشير الى أن القدرة الالهية مختلفة عن القدرة البشرية ، من حيث ان القدرة البشرية تكون عن مبدأ حركة فهى قوة محركة لا عالمة ، أما القدرة الالهية فهى عقل وعلم ، كما أنها خالية عن الامكان ، والاقتدار الالهى معناه صدور الفعل عن الله تعالى بارادة موجبة ، فما علمه الله يريده وهو حاصل بقدرته وجوبا ، ولأن الله تعالى منزه عن الغرض فان أفعاله تصدر بارادة لا تختلف ، والقدرة الالهية الموجدة بالضرورة هى أعلى شأنا من مفهوم القدرة البشرية المتعلقة بالامكان (٧١) وهذا المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية يتفق مع قولهم بأن الله فاعل ويأتى أيضا متسقا مع اثباتهم الضرورة الداخلية للعالم ، كذلك فان رفضهم لكون القدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك يأتى مرتبطا بفكرتهم فى الجود الالهى ، فقولهم بأن الله يفعل بالضرورة وعلى وجه ثابت لا يختلف ، مرتبط بتصورهم أن الله يخلق على أحسن صورة ممكنة،

فالعالم عندهم بهيئته وتركيباته ونظامه هو على أحسن صورة ممكنة لأن الفعل على أحسن صورة هو من لوازم ذاته تعالى ، ومن هنا يأتى تقريرهم لأن الفعل الالهى ضرورى لا يختلف وارادته موجبة ثابتة ، وهذا الثبات من مقتضى جوده تعالى وفيضه بالخير على أكمل وجه ، ولا يصح أن يقال انه تعالى قادر على الفعل والترك لأن هذا من وجهة نظر الفلاسفة لا يليق بكمال الذات الالهية (٧٢) ٠ وتجدر الاشارة الى أن آراء الفلاسفة فى القدرة الالهية ، واثباتهم للسببية الضرورية ترتبط ارتباطا وثيقا بتفسيرهم لدخول الشر فى القضاء الالهى ، اذ ان قولهم بالتأثير الضرورى للأجسام كأن تحرق النار دائما عند ملاقاتها لقابل ، وقولهم بأن القوة للأجسام تكون قبل الفعل ، اذ ان الله لا يختار أن يخلق الاحراق مع النار عقب ملامستها للجسم بل هى لها قوة الاحراق قبل الفعل ، ومن ثم فان هذا الثبات لقوانين الطبيعة وتأثيرات الأجسام يفسر عندهم وجود الشر بالعرض (٧٣) ٠

وتبدو مثل هذه الآراء مرفوضة من وجهة النظر الأشعرية المؤكدة دائما ، على مطلق الحرية للمشيئة الالهية ، ذلك المفهوم الذى يرتبط ارتباطا أصيلا بأن يكون الله تعالى قادرا على الفعل والترك، ومن هنا يكون رفض الأشاعرة التام لأى ضرورة فى العالم تقف أمام الاقتدار الالهى المطلق ، أو أى داع يقتضى أن يفعل الله

على وجه ضرورى ، فالارادة الالهية عندهم هى صفة تخصيص بعض الجايزات دون بعض مع تساوى الكل فى الجواز (٧٤) . اذا فذلك الاقتدار الالهى المطلق عند الأشاعرة ، والتخصيص بين الجايزات لمحض المشيئة دون أى مرجح آخر ، هو الخلفية لآرائهم فى السببية ، ولكن آراءهم تلك قد تعرضت لنقد شديد خاصة من جانب ابن رشد وقد دار نقده لآراء الأشاعرة على عدة نقاط :

١ ــ ينقد ابن رشد قول الأشاعرة بعدم وجود طبيعة ذاتية للأشياء أو ما نسميه بالأسباب الذاتية ، وهو يؤكد على أن الموجودات لها طبيعة ذاتية تختص بها ، والا لما تميزت الأشياء ، ولكان الكل واحدا ، فالاختصاص بفعل معين انما يصدر عن طبائع خاصة ولو انتفى هذا القول لانتفت الطبيعة ، ولزم العدم ، ويشير الى أن التفاوت فى درجة التأثير بين الفعل والمنفعل قد تتدخل بها عوامل أخرى فتتغير درجة التأثر دون أن يعنى هذا تغيير طبيعة الفاعل ، مثل أن دهان الجسم بالطلق يمنع احتراقه عند ملامسة النار له دون أن يعنى هذا سلب طبيعة النار (٧٥) .

٢ ــ ويوجه ابن رشد نقده لقول الأشاعرة بالجواز ونفى الأسباب والمسببات مؤكدا أن مثل هذا القول يتنافى مع تقرير الحكمة الالهية ، فهو يرى أن ادراك الحكمة الالهية لا يكون الا بادراك الأسباب للأشياء ، وادراك العقل لضرورة اسناد المسبب لسبب ، مؤكدا على

اثبات الضرورة السببية من خلال القول بعلل للموجودات تتقوم بها ، فالجوهر الجسمانى لا يقوم الا بالعلة المادية والعلة الصورية ، كذلك بالعلة الفاعلة والغائية وضرورة العلة الفاعلة والغائية لا تقل عن ضرورة العلة المادية والصورية وضرورة تلك العلل للموجود لا تقل عن ضرورة العلاقة الشرطية مثل أن الحياة شرط العلم •

ويؤكد ابن رشد أن الضرورة السببية هى التى تدعم الاعتقاد بفاعل عاقل ، وان كل موجود له غاية ، فاذا لم نقر بمثل هذه العلاقات الضرورية فقد ألغينا المعقولية وادراك تلك الرابطة العقلية الكامنة وراء اقتران الأسباب والمسببات هى فى رأى ابن رشد الدليل على النظام والحكمة ، فلو انتفت تلك الضرورة لما أمكن تصور الوجود كنسق منظم ثابت ولما كان هناك دليل على وجود عقل مدبر حكيم وراء هذا العالم (٧٦) •

٣ ــ يرى ابن رشد أن فكرة العادة التى قال بها الأشاعرة هى فكرة غير واضحة ، متسائلا عن المقصود بالعادة عندهم ، فان كانوا يقصدون بأنها عادة لله فى فعله ، فان هذا قول مرفوض فى رأى ابن رشد لأن العادة للفاعل تعنى تلك الملكة التى يكتسبها وتوجب الفعل منه على الأكثر ، وان كانت عادة للموجودات الطبيعية فهذا ليس قول الأشاعرة لنفيهم طبيعة للموجودات ، أما لو كانوا يرجعون المعنى للانسان، فابن رشد يرفض

أن يكـون مقصودهم من هـذا أنه ليس بين الأسباب والمسببات سوى اقتران بالوضـع دون ضرورة ذاتيـة داخلية للأشياء تقتضى هذا الاقتران ، لأن هذا يؤدى الى القول بأن كل الموجودات وضعية ، والنظرة الانسـانية هى التى تضفى عليها وهم النظام حيث لا نظام هنـاك فى الحقيقة ، مما يتنافى مع تقرير الحكمة ، فالضرورة السببية هى ما يدرك منه النظام والحكمة ، ولو رفعنـا القول بناموس ثابت للكون لم يعد هناك ما يستدل منه على وجود حكمة الهية (٧٧) ·

ويذكر ابن رشد دليل العناية الالهية كدليـل عـلى وجود الله ، وهو الدليل القائم على وجـود الملاءمة بين أجزاء العالم ومخلـوقاته بما يحقق المنفعة والاتسـاق الكلى للعالم (٧٨) ، ويذكر أن القرآن قد أرشد لهـذا الدليل ، فى مواضع كثيرة ، كقوله تعالى :

« وجعلنا نومكم سباتا » (٧٩) ، وقوله : « وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا »(٨٠)، وقوله : « وجعلنا السماء سقفا محفـوظا » (٨١) ، كذلك قوله تعالى : « الله الذى جعل لكم الأرض فراشـا والسماء بناء » (٨٢) ·

ويشير ابن رشد الى نقطة هامة ، وهى أن هذا الدليل القرآنى يبدو مناقضا تماما لدليـل الامكان والتجويز عند الأشاعرة ، اذ ان آراء الأشاعرة القائلة بأن كل ما

فى العالم من موجودات هى أمور ممكنة وجائزة أن تكون على هيئة أخرى ، وأن الله تعالى انما يرجح أحد الوجوه الممكنة لمحض المشيئة ، يرى ابن رشد أن مثل هذا القول يتعارض مع اثبات الموافقة بين الانسان وأجزاء العالم، فما دام الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ، اذ يمكن أن يوجد الانسان فى عالم آخر ووضع آخر ، فلا يمكن من خلال آراء الأشاعرة أن يقال ان الله امتن على الانسان بهذا الوضع لسبب وحكمة ، اذ ليس هناك ضرورة لترتب الأسباب عندهم ، فاذا لم يكن هناك أسباب ، فان هذا يعنى أنهم يجوزون أن تتأتى جميع أفعال الانسان وأعماله بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، فيجوز أن يبصر بالاذن ، ويسمع بالعين ، فأى معنى يبقى للحكمة الالهية فى المخلوقات بعد هذا القول ، ويذهب ابن رشد الى أن رفع الأسباب والمسببات يسد الطريق أمام الرد على القائلين بالاتفاق لأن وقوع أحد الجائزين أحق أن يقع بالاتفاق من أن يقال انه واقع عن فاعل مختار (٨٣) ، أما ترتيب الأسباب ، بذلك التسلسل المنظم فهو الذى يليق بالفعل الالهى والدليل على حكمة الصانع واقتداره (٨٤) - وقد قال تعالى :

« ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن

الخالقين » (٨٥) . يقول ابن رشد : « من أنكر وجود المسببات مرتبة عن الأسباب فى الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات عن الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » (٨٦) .

ويوضح نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة فى السببية خلافا هاما بين كل من وجهتى النظر الفلسفية والأشعرية ، فعلى جانب نجد أن المفهوم الأشعرى للاقتدار الالهى ، هو القدرة الالهية على التغيير وقلب نظام العالم فى أى لحظة ووفقا لمحض المشيئة ، بينما على الجانب الآخر يبدو المفهوم الفلسفى للاقتدار الالهى قائما على أن يحكم الله العالم بقانون ثابت لا يتغير كقوله تعالى :

« ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، و « ولن تجد لسنة الله تحويلا » (٨٧) .

وقد وجه ابن حزم الظاهرى نقدا شديدا أيضا لآراء الأشاعرة ، بل انه وصف تلك الآراء بالهوس وأنها لا تستند لأى أساس شرعى ، مشيرا لأن لغة القرآن تبطل قولهم فلفظ الطبيعة موجود فى لغة العرب القديمة ، كذلك الجبلة والسليقة ، والسجية والخليقة وكلها ألفاظ تشير لخلق الله للمخلوقات كل بطبيعة خاصة ، ولم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الألفاظ ولم ينكرها أحد من الصحابة ، ويؤكد ابن حزم أن الله هو

خالق الكل ، وقد رتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل ، ولكل موجود صفات خاصة هى طبيعته (٨٨) ٠

والحق أن آراء الأشاعرة فى السببية تمثل اشكالا كبيرا أمام امكانية استخدامهم لدليل النظام والغائية ، خاصة وانهم لم يذهبوا الى ما ذهب اليه المعتزلة من القول بأن الله يفعل بغرض الصلاح (٨٩) ، فان معظم المعتزلة مع رفضهم آراء من ذهب من المعتزلة للقول بالطبع وايجاب الخلق (٩٠) ، وتأكيدهم على أن الفعل المتولد فى الطبيعة هو فعل لله تعالى (٩١) ، فقد قالوا بأن الله يفعل فى الطبيعة فعلا متولدا وبترتب أسباب ، وقد أكدوا على قدرة الله تعالى على أن يفعل ابتداء كل ما يفعله بأسباب (٩٢) ، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل بترتب الأسباب الى حكمته التى تقتضى أن يفعل على أحسن وجه وأفضل نظام مشيرين الى أن تلك السببية التى يفعل الله بها فى العالم لابد انها فى ترتيبها وتسلسلها بها صلاح ومنفعة أكثر للمخلوقات مما لو فعل مباشرة ، فلابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بالمنافع الدنيا ، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أن تكون الأمور على هذا الترتيب (٩٣) ٠

أما الأشاعرة فقد نفوا أى سببية سواء فيما يتعلق بالضرورة الداخلية للعالم أو ترتب الأسباب والمسببات

فى الفعل الالهى لغرض الصلاح ، وبهذا أصبح من الصعب توقع أن يستخدموا دليل النظام والاتقان دون أن يقعوا فى اشكالات (٩٤) • وان كان هذا لا يعنى ان الأشاعرة لم يقولوا بنظام فى العالم ولكنهم أرجعوا هذا النظام للارادة الالهية التى تخصص الجائزات بمحض المشيئة ، والعالم مرتب ومنظم ومتناسق رجوعا للقدرة الالهية مباشرة (٩٥) • اذ انهم حرصوا كل الحرص على التوكيد أن العالم بكل موجوداته وصفاته هو بالقدرة الالهية المستبدة بالاختراع ، ولا تأثير اطلاقا بين أى موجود وآخر بل الكل واقع بالقدرة الالهية (٩٦) أما مدى نجاح الأشاعرة فى الجمع بين آرائهم فى السببية واثبات النظام فهذا ما سوف يتبين فى نهاية البحث •

واذا كان الأشاعرة ما قالوا بتلك الآراء فى السببية الا حرصا على اثبات الاقتدار الالهى المطلق ، والمشيئة الالهية المختارة ، ولم يروا سبيلا لهذا الا نفى أى ضرورة تتعلق بالفعل الالهى ، فانهم على الرغم من هذا قد واجهوا نقدا من جانب الفلاسفة الذين رأوا أنه وفقا لآراء الأشاعرة فان الفعل الالهى لا يخلو من الضرورة ، فيشير ابن رشد ان ما ذهب اليه الأشاعرة من تقرير أن ما علم الله فى الأزل أنه يكون فوقوعه ضرورى ، كما أن ما علم أنه لا يكون فهو محال وقوعه، هو قول يؤكد على أن الفعل الالهى يقع وجوبا ، اذ ان ،

الموجودات كما وجدت كانت فى علم الله الأزلى على تلك الصورة المعينة ولا يمكن أن تحصل بصورة أخرى، اذا فوجود الموجودات على ما هى عليه هو بالضرورة (٩٧) .

ومثل هذا التشكك المثار حول مدى نجاح الأشاعرة في وضع تصور لمطلق المشيئة الالهية ، يدعو الى القاء الضوء على آرائهم الخاصة بعلاقة العلم الأزلى والقدرة الالهية عندهم ، وقد اتفقت الأشاعرة على أن ما علم الله انه لا يكون فهو لا يقع مطلقا ، وهو على هذا القياس يكون ممتنعا ، ولكن امتناعه ليس لذاته بل لوقوعه فى العلم الالهى الأزلى انه لا يكون ، والعلم الالهى الأزلى ثابت لا يتجدد بتجدد الكائنات فلا تغير فيه ، فالممكن في ذاته يبقى ممكنا في ذاته وان كان محالا وجوده فى الواقع (٩٨) .

ويشير الغزالى الى أن الممكن بذاته قد يكون محالا باعتبار غيره ، فاذا وقع في علم الله اماتة انسان ما فى وقت معين ، فان تلك الواقعة يجب حدوثها ، لأن عدم وقوعها يعنى اختلافا عما كان فى علم الله ، وهو محال اذ يستلزم انقلاب العلم جهلا ، فهو اذا بهذا القياس محال ، ولكن بالقياس الى القدرة دون العلم فهو ممكن مقدور ، أى أن عدم وقوعه لا يكون عن نقص فى القدرة ، فالقدرة من حيث هى قدرة لا تتقاصر عن التعلق به عن ضعف أو نقص ، بل امتناعه يأتى من

تعلق العلم الأزلى بأنه لا يكون ، وبهـذا القياس يمكن اطلاق لفظ مقدور على ما هو مخالف لما كان فى علم الله الأزلى ، أما على غير هذا المعنى فلا يكون مقدورا(٩٩)٠

ويبدو أن هذه النقطة هى التى دعت الرازى الى أن يقول انه ليس شرط كون الله تعالى مريدا أو قادرا أن يقدر على الفعل والترك فى نفس الوقت ، بل القـدرة هى وجـوب الفعـل عنـد المشـيئة وفقا لمـا كان فى العلم (١٠٠) ، ويحاول الايجى شرح وجه الاختلاف بين آراء الأشاعرة وقول الفلاسفة بأن الله يفعل على وجه ضرورى ، فيشير الى أن امتناع وقوع ما هو مخالف لمـا كان فى علم الله الأزلى ، كما قال الأشاعرة ، لا يعنى أن أيا من تلك الأشـياء له ضرورة فى ذاته أو امتنـــاع لذاته ، بل من الممكن عقلا تصور وجودها وعدمها اذا لم ينظر لتعلق القدرة به ، يقـول : « تقـدير وجوب الفعل من القادر ، انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظـر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هـذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى (١٠١) اذا فالأشاعرة يقولون بأن الفعل الالهى يقع وفقا للمشيئة الالهية المختارة استنادا للعلم الأزلى الثابت ، ووجوب الفعل من مقتضى العلم لا يعنى عندهم أى انتقاص من الاختيار الالهى المطلق ، على عكس ما رأوه فى ارجاع تلك الضرورة لأى عامل آخر ، والحق ان رأى الأشاعرة هـذا وان كان يعنى أن قدر الوجود

كله بماضيه وحاضره ومستقبله هو ثابت لا يتغير فان هذا لا يعنى أنهم قالوا بثبات موضوعى يحكم متغيرات العالم ، بل هم استبدلوا الحتمية الطبيعية بحتمية الهية ، ولكن بالنسبة للعقل الانسانى تبقى كل الأمور متوقعة ·

رابعا : نظرة شاملة لمشكلة السببية والغائية عند الأشاعرة :

وقد اختلفت آراء الباحثين المعاصرين حول فكرة السببية عند الأشاعرة ، فقد أشار بعضهم الى التشابه بين آراء الغزالى فى السببية وآراء ديفيد هيوم ، اذ أن كلا من الغزالى وهيوم قد رفضا القول برابطة عقلية ضرورية تكمن وراء العلاقة بين السبب المسبب (١٠٢)، كما أن فكرة التضمن عند الغزالى والتى اعتبرها هى المعيار الوحيد للضرورة ، تتشابه مع آراء المناطقة المعاصرين فى تفرقتهم بين الاستحالة المنطقية والاستحالة التجريبية ، بحيث انهم أخرجوا العلاقة السببية الطبيعية من نطاق القضايا الضرورية (١٠٣) ·

بينما لم يتوقف الأمر عند بعض الباحثين المعاصرين على ذكر أوجه التشابه تلك ، بل تجاوزوا هذا ليسجلوا أن آراء الأشاعرة فى السببية ، وفكرة العادة عندهم هو القول الأقرب للنظرة العلمية المعاصرة ، مؤكدين أن العادة قد أخذت مكانتها المرموقة فى مجال البحث

الفلسفى والعلمى فى العصر الحديث وذلك فى مقابل آراء ابن رشد التى لم تتناول العلية بأكثر مما تناوله المذهب اليونانى بلا تأصيل أو اضافة (١٠٤) ٠

وقد أشار د ٠ زكى نجيب محمـود الى أن معظـم الباحثين الذين تناولوا فكرة العليـة عنـد الغزالى قد عقدوا مقارنة بينه وبين هيوم دون أن يلحظوا الاختلاف العميق بين الطرفين ، فاذا كان كل من الغزالى وهيـوم قد رفضا القول برابطة عقليـة أولية تقضى بالضرورة السببية ، وردا ذلك الاقتران بين الأسباب والمسببات الى أسس سيكولوجية لدى الانسان مرتبطة بتكوينه وادراكه للأشياء ، دون ضرورة موضوعية فى الأشياء تؤدى الى ذلك الارتباط السببى ، فان الاختلاف بينهما بعـد ذلك بعيد العمق ، حيث ان هيوم لم يذهب لأبعد من هـذا ، بينما استطرد الغزالى بعد هذا ليقول ان هذه العادات الادراكية عند الانسان بتقدير من الله ، الذى شاء أن تجىء العـلاقات متسـاوقة ومقترنة بحيث تظل هـكذا دائما ، وقد يريد الله أن يبطل هذا الاقتران فيمـكن أن يحـاط القطن بالنـار دون أن يحترق ، وبهـذا الاستطراد من الغزالى يكون قد وصـل هـو وهيوم الى مفترق طـريق يذهب بكل منهما الى اتجـاه مضـاد للآخر (١٠٥) ٠

ان ذلك الاختلاف العميق بين كل من الغزالى وهيوم هو ما أشار اليه بعض الباحثين ، مؤكدين انه لـو كان

ثمة تشابه بين أقوالهما فى رفض القول برابطة عقلية أولية فى العلاقة السببية ، وقولهما بالعادة فان هـذا لا يعنى أن منهجهما واحـد ، وبالتـالى فالنتيجة لأقوال كل منهما مختلفـة تماما لأن الغـزالى لم يكن يرمى الى البحث في العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبى أو عقلى ، بل انه لجأ لفكرة العادة ليصل بفعل الأشياء وخصائصها الى الله مباشرة ، وهذا يختلف تماما عن منهج هيوم الذى بحث الموضـوع من وجهـة نظـر عقلية ،لينتهى كل منهما الى نتيجة مختلفة ، اذ يقـول الغزالى بالعادة والممكنات لينتهى بتأييد المعجزة ، بينما ينكر هيوم وجود المعجزة أصلا (١٠٦) .

والحق أن القـول بالعـادة وان كان الأشـاعرة قد أخذوا به لرد الفاعلية فى العالم الى الله بشكل حاسم ومباشر ، الا أنه على الجانب الآخر لدى المعـاصرين ، كان هذا القول عندهم يعنى نفى وجود عقل كلى منظم للعالم ، فلم يعد ــ وفقا لآرائهم ــ هذا النظام المشاهد موضوعيا بقدر ما هو مجرد عادة ادراكية لدى الانسان، وما يحـكم الظواهر الطبيعية المتـكررة ليس أكثر من مصادفة ، حتى وان كانت متكررة بشكل دائم (١٠٧)، وبالتالى فلم يعد هناك داع للقول بعقل مدبر وراء نظام العالم .

ان هذا هو الجانب الآخـر للقـول بالعـادة والذى

بالتأكيد يبعد تماما عما قصد اليه الأشاعرة عندما تبنوا تلك الفكرة لتأييد معتقداتهم الدينية .

وقد اعتبر بعض الباحثين أن فكرة الامكان الأشعرية ورفض الضرورة الداخلية فى العالم بمثابة هدم لنظرية العلم وايغال فى اللامعقول ، وابطال لأى أساس يمكن أن تقام عليه معرفة انسانية (١٠٨) ، وقارنوا بين تناول كل من الأشاعرة والفلاسفة المسلمين لموضوع السببية ، معتبرين أن آراء الفلاسفة المسلمين هى الأقرب للروح العلمية ، فالقول بالضرورة الطبيعية ، وان كان من الممكن أن ينقد من وجهة النظر المعاصرة ، الا أنه بالنسبة للعصر الذى دار فيه الخلاف بين الفريقين كان رأى الفلاسفة يمثل قمة التفكير العلمى والاتجاه العقلى (١٠٩) .

واذا كانت آراء الأشاعرة فى السببية يبدو تأثيرها واضحا فى صياغة تفسيرهم الغائى ، من حيث ان آراءهم فى السببية جاءت مؤكدة على مبدئهم الهام فى رفض أى فاعلية لغير الله تعالى ، وكما أن الله تعالى عندهم قد أوجد العالم من عدم محض وباختيار مطلق غير مقيد بقدم مادة أو أى ضرورة تحتم الايجاد ، فكذلك آراؤهم فى السببية جاءت لتؤكد على نفى أى خاصية للمادة تقيد الاختيار الالهى لتسيير حوادث العالم بمحض المشيئة ، فالقصد الالهى لايجاد الحوادث يتدخل فى كل مجريات العالم ، فالعالم اذا بكل أجزائه خاضع لارادة

الله واقتداره المطلق ، كل هذه المعانى تؤكد على حرص الأشاعرة على التوكيد ان سيادة الله على العالم مطلقة وارادته مهيمنة ، أما آراءهم فى نفى الأسباب والتخصيص بين الجائزات لمحض المشيئة وما يترتب عليها من نتائج مرتبطة بمفهوم الحكمة والعناية الالهية عندهم وتقريرهم للنظام والاتقان فى العالم فسوف تتضح فى فصل قادم ٠

● هوامش ومراجع الفصل الثاني

(١) السبب فى اللغة هو الحبل ، وفى العرف العام هو كل شىء يتوصل به الى مطلوب والسبب التام هو الذى يوجد السبب بوجوده فقط ، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (التهانوى — كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٣ ص ١٢٧) ، وعن التفرقة بين السبب والعلة ، قيل ان العلة ترادف السبب الا أنها قد تغايره فيراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضى الى الشىء فى الجملة أو يكون باعثا عليه (جميل صليبا — المعجم الفلسفى جـ ٢ ص ٩٦) وهناك تفرقة أخرى من وجهين : أحدهما أن السبب ما يحصل الشىء عنده لا به والعـلة ما يحصل به والثانى أن المعلول ينشـأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط على حين أن السبب يفضى الى الشىء بواسطة أو بوسائط (جميل صليبا — المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ٦٤٨) .

(٢) ابن سينا — الشفاء — الالهيات جـ ١ ، ص ١٧٠ : ١٧٧ ، الجوينى — الارشاد — ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، الغزالى ، تهافت الفلاسـفة ، ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، الطوسى — الذخيرة ، ص ٣٢٦ .

(٣) ابن سينا — الشفاء — الطبيعيات (١ — السماع الطبيعى) ، تحقيق سعيد زايد ، ص ١١ : ٢٠ ، ابن سينا — الشفاء — الالهيات جـ ١ ص ٦١ : ٧١ ، أرسطو — الطبيعة جـ ١ ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٠ : ١١٠ .

(٤) ابن سـينا — الشـفاء — الالهيات جـ ١ ، ص ٣٧ : ٤٢ ، ابن سينا — التعليقات — ص ٤٢ — ابن رشد — تهافت التهافت جـ ١ ص ٢٥٥ ، الرازى — المباحث الشرقية جـ ١ — ص ٤٥٨ : ٤٦٩ ، الايجى — المواقف — ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الغزالى — تهافت الفلاسفة — ص ١٩٦ ، الطوسى — الذخيرة — ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، أرسطو — الطبيعة ، جـ ١ (ترجمة اسحق بن حنين) ص ١٣٦ : ١٣٩ .

(٥) ابن ميمون — دلالة الحائرين — ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٦) الايجى — المواقف — ص ٤٨٥ .

(٧) ماكدونالد — الله ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية — ص ٤٠ .

(٨) راجع الفصل الأول ، الجوهرة الفرد .

(٩) الأب جورج قنواتى - لويس جارديه - فلسفة الفكر الدينى ، جـ ١ - ص ١١٣ Macdonald, Development of Muslim theology, p. 201-205.

(١٠) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٠ - ٤١ .

(١١) الجوينى - الشامل - ص ٢٣٨ ، ٢٣٨ .

(١٢) الجوينى - الارشاد - ص ٢٣٦ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٩٠ .

(١٣) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٨ .

(١٤) الجوينى - العقيدة النظامية - ص ١٧ .

(١٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .

(١٦) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ ، الباقلانى - التمهيد - ص ٤١ .

(١٧) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٩ .

(١٨) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٧ .

(١٩) الطوسى - الذخيرة - ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ .

(٢٠) ابن رشد - تهافت التهافت جـ ٢ - ص ٧٨٧ ، انظر أيضا ابن سينا - الشفاء (الطبيعيات - ١ - السماع الطبيعى) ص ٤٨ ، ٤٩ ، وابن سينا - التعليقات ، ص ٤٧ .

(٢١) د. عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٢٢) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات ، (١ - السماع الطبيعى) ص ٧٠ ، ٧١ ، الرازى - المباحث المشرقية ، جـ ١ ، ص ٥٣١ : ٥٣٤ .

(٢٣) ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ ، ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٥٦ .

(٢٤) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .

(٢٥) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ .

(٢٦) الطوسى - الذخيرة - ص ٣٢٥ .

(٢٧) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٣ .

(٢٨) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٩٥ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٢٦ ٠

(٢٩) Dr. Majid Fakhry — islamic Occasionalism, p. 56, 57.

(٣٠) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٩٦ ٠

(٣١) الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٢٣ ٠

(٣٢) السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٠ ٠

(٣٣) د٠ ابراهيم مدكور ـ فى الفلسفة الاسلامية ـ ص ١٠٩ ٠

(٣٤) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين جـ ٢ ، ص ٩١ ، الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ـ ص ٧٥ ، القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ص ٣٧٨ ، القاضى عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمى ، ص ٣٨٠ ٠

(٣٥) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١١١ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٦٧ ٠

(٣٦) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٥٥ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ ١ ـ ص ٦٦ ـ الخياط ـ الانتصار ـ ص ٨٠ ، أيضا بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين ـ ص ٢٨ ٠

(٣٧) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين جـ ٢ ، ص ٨٩ ٠

(٣٨) الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ ١ ـ ص ٥٥ ، ٥٦ ، القاضى عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٠ ، الخياط ـ الانتصار ـ تحقيق د٠ نيبرج ، ص ٧٩ ، انظر أيضا : د٠ على سامى النشار ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ـ ص ٤٩٥ : ٤٩٩ ٠

(٣٩) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٤٤ ، ٤٥ ، البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ـ ص ١٣٩ ، الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ـ ص ٧٥ ٠

(٤٠) البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ـ ص ١٣٧ ٠

(٤١) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١١١ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ ١ ـ ص ٦٦ ٠

(٤٢) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٦٣ ٠

(٤٣) الآمدى ـ غاية المرام فى علم الكلام ـ ص ٨٦ ٠

(٤٤) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٦٣ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٨٦ ، الطوسى ، الذخيرة ـ ص ٣٢٤ .

(٤٥) الجوينى ـ الشامل ـ ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٤٦) السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩١

(٤٧) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٩٨ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٢٨ .

(٤٨) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٩٩ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٣١ .

(٤٩) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٠ .

(٥٠) الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٥١) ابن رشد ـ تهافت التهافت جـ ٢ ـ ص ٧٨٥ ، انظر أيضا د. عاطف العراقى ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٦٣ .

(٥٢) ابن رشد ـ تهافت التهافت جـ ٢ ـ ص ٧٩٦ ، ٧٩٧ .

(٥٣) ابن رشد ـ تهافت التهافت جـ ٢ ـ ص ٧٩٥ .

(٥٤) الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(٥٥) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٠٣ ، ابن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ٢٠٧ .

(٥٦) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٠٤ .

(٥٧) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٠٤ ، أبن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ص ٢٠٨ .

(٥٨) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٩٨ .

(٥٩) المرجع السابق ـ ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٦٠) ابن رشد ـ تهافت التهافت ، جـ ٢ ـ ص ٨١٠ .

(٦١) المرجع السابق ص ٧٩١ ، ٧٩٢ .

(٦٢) ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٥ ـ ص ١١ .

(٦٣) **Arthur Hyman, James, J. Walsh, Philosophy in the Midle ages, p. 655.**

(٦٤) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٨٣.

(٦٥) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٣٥ ، بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين ـ ص ٣٣ ٠

(٦٦) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٥٤ ، التفتازانى ـ شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٨٥ ٠

(٦٧) الايجى ـ المواقف ـ ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥٢٨ ٠

(٦٨) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٥١ ، الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥٤ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٤٩ ٠
Eric, L. Ormsby. Theodicy in Islamic thought, p. 155.

(٦٩) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٥٤ ، الايجى ، المواقف ـ ص ٤٨٥ ٠

(٧٠) الايجى ـ المواقف ـ ص ٤٨٥ ، الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٥٨ ٠

(٧١) ابن سينا ـ التعليقات ـ ص ١٩ ، ٢٠ ٠

(٧٢) ابن سينا ـ التعليقات ـ ص ٢٢ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٤٨١ ، الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥٩ ٠

(٧٣) ابن سينا ـ النجاه ـ القسم الالهى ص ٢٩٠ ، الرازى ـ المباحث المشرقية ج ٢ ـ ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، سوف يأتى الحديث عن دخول الشر فى القضاء الالهى عند الفلاسفة بشكل أكثر تفصيلا فى الفصل الخامس من البحث ٠

(٧٤) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ١٧١ ٠

(٧٥) ابن رشد ـ تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٣ ، ٧٨٤ ٠

(٧٦) ابن رشد ـ تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٥ ، ابن رشد ، مناهج الأدلة ص ٥٧ ٠

(٧٧) ابن رشد ـ تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٧ ، د٠ عاطف العراقى ، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ص ٦٤ ٠

(٧٨) ابن رشد — مناهج الأدلة — ص ١٦١ ، ١٦٢ ٠

(٧٩) سورة النبأ — ٩

(٨٠) سورة النبأ — ١٣ ٠

(٨١) سورة الأنبياء — ٣٢ ٠

(٨٢) سورة البقرة — ٢٢ ٠

(٨٣) ابن رشد — مناهج الأدلة — ص ٥٧ ، ١٦٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ٠

(٨٤) ابن رشد — تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٨١٠ ٠

(٨٥) سورة المؤمنون ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ٠

(٨٦) ابن رشد — مناهج الأدلة — ص ١١٤ ٠

(٨٧) سورة فاطر آية (٤٣) ٠

(٨٨) ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٥ ، ص ١١ ، ١٢ ٠

(٨٩) سيأتى الحديث عن هذا الموضوع فى الفصل الخامس بتفصيل أكثر ٠

(٩٠) القاضى عبد الجبار — المحيط بالتكليف — ص ٣٨٧ ، الخياط —

(٩١) الأشعرى — مقالات الاسلاميين ج ٢ ، ص ٩٩ ، ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل — ج ٥ ، ص ٩٩ ٠

(٩٢) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف — ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ٠

(٩٣) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف — ص ٣٩٩ ٠

(٩٤) سيأتى الكلام فى هذا الموضوع بالتفصيل فى الفصل الخامس ٠

(٩٥) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ٥٣ ٠

(٩٦) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ٦٤ — الايجى — المواقف ص ٤٨٥ ٠

(٩٧) ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ ص ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩١ .

(٩٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، الجوينى ـ الارشاد ، ص ٢٢٩ .

(٩٩) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقـــاد ـ ص ٥٦ ـ الآمدى ، غاية المرام ، ص ٨٧ .

(١٠٠) الرازى ـ المباحث الشرقية جـ ٢ ـ ص ٤٩١ ، ٤٩٣ .

(١٠١) الايجى ، المواقف ـ ص ٤٨٣ .

(١٠٢) د. زكى نجيب محمود ـ المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ٣٦٠ ، د. ماجد فخرى ـ مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالى ـ ص ٢٨ ، راجع أيضا رفض الضرورى عند هيوم :
Jonathon Bennet-Lock, Berkely, Hume, p. 260-263.

(١٠٣) د. أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام جـ ٢ (الأشاعرة) ـ ص ١٦٥ ، انظر أيضا آراء المناطقة المعاصرين : د. زكى نجيب محمود ـ نحـــو فلسفة علمية ـ ص ٣٠٦ .

(١٠٤) د. على سامى النشار ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ـ ص ٥٢٣ .

(١٠٥) د. زكى نجيب محمود ـ المعقول واللامعقول ـ ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

(١٠٦) د. عاطف العراقى ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، د. عاطف العراقى ، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ ص ٣٥ .

(١٠٧) د. زكى نجيب محمود ـ نحو فلسفة علمية ، ص ٣٠٥ .

(١٠٨) د. عاطف العراقى ـ تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ٣٦ ، د. حسن حنفى ـ من العقيدة الى الثورة جـ ٢ ، ص ٣٧ .

(١٠٩) د. عاطف العراقى ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ١٤٥ ، د. حسن حنفى ، من العقيدة الى الثورة جـ ٢ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

الفصل الثالث

الغائية وارتباطها بمشكلة الحرية عند الأشاعرة

تمهيد

تأتي أهمية بحث موضوع الحرية عند تناول فكرة الغائيـة ، من حيث أن مشكلة الحرية هي تلك الحلقـة المتوسطة التي تربط بين موضـوع السـببية والعناية الالهية ، فاقرار الحرية الانسانية هو أحد الوسائل التى يمـكن من خـلالها تبرير وجـود الشر في العالم برده لفاعلية الانسان واختيـاره ، ومن ثم اقرار الحـكمة الالهية المترفعة عن فعل كل ما هـو شر ، كمـا انه مع وجود التكليف وما يلحقه من ثـواب وعقـاب تصبح حرية الانسان موضـع بحث دقيق لارتباطها بحكمة الله وعدله ٠

اذا فلا معزل لموضوع الغائية عن تناول مشـكلة الحرية الانسانية ، فمشكلة الحرية لها بعدها الانسانى والأخلاقى ، كما أنها أيضا ذات بعد ميتافيزيقى (١)،

نظرا للعلاقة المتبادلة فى التأثير بين مفهوم الالوهية وتقرير الحرية الانسانية أو نفيها ، وعند تناول موضوع الغائية عند الأشاعرة يصبح من الصعب تحديد أبعاد تفسيرهم الغائى دون التطرق لموضوع الحرية ، لكى تكتمل الرؤية لأبعاد هذا التفسير عندهم .

أولا : رفض الأشاعرة لآراء كل من الجبرية والمعتزلة حول الحرية الانسانية :

جاء الموقف الأشعرى حول موضوع القدر ليحاول تقديم حل وسط وتصور مقبول يتلافى ما فى آراء كل من الجبرية والمعتزلة من مبالغة ــ فى نظر عامة المسلمين ــ سواء بنفى الاختيار الانسانى تماما أو تقريره بلا تحفظ، فآراء الجبرية المتمثلة فى فكر جهم بن صفوان وأتباعه تنفى عن الانسان أى قدرة أو فاعلية وبالتالى فهو مجبور على أفعاله يفعل كما تفعل سائر الجمادات والأفعال أنما هى منسوبة اليه مجازا (٢) ، وتلك الآراء تبدو منافية لشرعية التكليف ،اذ أفرط الجبريون فى أقوالهم حتى انهم قالوا أن الله تعالى قد خذل الكافر وأضله وطبع على قلبه ولم ينظر له ، وخلق كفره ولم يصلحه ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا ، وبالغوا حتى قالوا ، واذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبر . (٣)

هكذا بدا هذا الافراط فى القول بالجبر غريبا عن روح الاسلام ، مما دعا الأشاعرة ــ الذين أخذوا على

عاتقهم أن يكونوا الممثلين لآراء أهل السنة والجماعة ـ أن يرفضوا هذا القول نظرا لما يمثله من خطر على مغزى التكليف وحكمته ، فيقول الاسفراييني ناقدا آراء الجبرية : « وهذا القول خلاف ما تجده العقلاء فى أنفسهم لأن كل من رجع الى نفسه يفرق بين ما يرد عليه من أمر ضرورى لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه الى نفسه ، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء (٤) » .

كما يشير الغزالى أيضا الى فساد رأى المجبرة نظرا لما يلزم عن أقوالهم من استحالة تكاليف الشرع (٥) .

وان كان الأشاعرة قد رفضوا آراء القائلين بالجبرية الخالصة ، فانهم رفضوا أيضا وبشكل أعنف آراء القدرية والمعتزلة ، فقد رأوا فى أقوالهم حول اختيار الانسان ، انهم قد جعلوا من الانسان خالقا لأفعاله من دون الله (٦) ، وهو ما رأى فيه الأشاعرة نوعا من الشرك بالله ، وأخذوا يبالغون فى نظرتهم تلك لآراء المعتزلة ، مصورين لأقوالهم على أنها تضفى على الانسان بل والحيوان قدرة تفوق قدرة الله تعالى . (٧)

وقد قام الأشاعرة بنقد آراء المعتزلة فى هذا المجال ووصفوهم بالكفر والشرك ، مشيرين الى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد قصدهم حين قال :

« ان القدرية مجوس هذه الأمة » (٨) ، وذكر الأشعرى أن قول المعتزلة بأن الانسان هو خالق للمعاص يشبه رأى المجوس والثنوية المثبتين لاله للخير وآخر للشر(٩)، ويشير الاسفراييني الى خروجهم برأيهم هذا عن ربقة الاسلام فيقول : « وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فان الأمة كلها قبلهم كانوا يقولون لا خالق الا الله»(١٠)، وهكذا صعد الأشاعرة نقدهم لآراء المعتزلة حول الحرية الانسانية حتى جعلوا أفكارهم بمثابة ضربة هادمة لصميم عقيدة التوحيد ، وبهذا أصبحت آراؤهم من وجهة نظر الأشاعرة تقود للكفر (١١) ٠

وبوجه عام يمكن القول بأن الأشاعرة وجهوا نقدهم الى كل من الفريقين (الجبرية والمعتزلة) وان كان هجومهم على آراء المعتزلة اتخذ طابعا أشد عنفا وضراوة ، نظرا لأن الهوة أكثر اتساعا بين آراء الأشاعرة والمعتزلة حول موضوع القدر كما سيتضح، ويعبر البغدادى عن هذا بتكفيره للجهم بن صفوان فى كل آرائه بما فيها الجبر ، مشيرا الى أن المعتزلة أكفر منه فى آرائهم حول القدر (١٢) ٠

وهذا الموقف الوسط الذى حاول الأشاعرة أن يصوغوه فيما يتعلق بمشكلة الحرية الانسانية له دلالته المرتبطة بالتفسير الغائى عندهم ، اذ أن موقف الأشاعرة الرافض لآراء الجبرية الخالصة يشير الى أنهم لم يستسيغوا القول بالجبر الخالص على الانسان ، مما

ينذر بأنهم سوف يذهبون الى رأى خاص يبرر حكمة التكليف وعدالته دون الذهاب الى القول بفاعلية انسانية كما سيتضح ، كما أن رفضهم لآراء المعتزلة المؤيدة للقول بالحرية والفاعلية الانسانية يعكس الموقف الأشعرى الرافض لرد أى فاعلية أو تأثير فيما يدور فى هذا العالم سوى لله تعالى ٠

ثانيا : عناصر التأثير في الفعل الانساني عند الأشاعرة وصلتها بفكرتهم في الغائية :

لكى تتضح الصلة بين آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية وفكرة الغائية عندهم لابد من الكشف عن آرائهم حول القوى المؤثرة فى الفعل الانسانى، وتتضح آراؤهم فى هذا المجال من خلال محورين أساسيين :

(أ) القدرة الالهية والاستطاعة وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى ٠

(ب) ارادة الله وارادة الانسان وعلاقتهما بالفعل الانسانى ٠

(أ) القدرة الالهية وقدرة الانسان وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى :

١ ـ تقرير الأشاعرة انه لا خالق سوى الله وارتباطه بفكرتهم فى الغائية :

لعل أهم الأسباب التى دفعت الأشاعرة لذلك النقد

العنيف لآراء المعتزلة المقرة للانسان بحريته وفاعليته، انهم رأوا فى تلك الأقوال مساسا بأحد أهم الأصول لديهم ، وهو تفرد الله بالخلق ، وهو نفس المنطلق الذى رفضوا منه القول بسببية طبيعية (١٣) .

فقد حسم المعتزلة بوضوح ارائهم حول الفعل الانسانى فنسبوه لفاعله الانسان ايجادا ، فأفعال الانسان عندهم ليست مخلوقة لله وليست مضافة اليه(١٤) وهنا تبدو جرأة الفكر المعتزلى وحسمه تجاه هذه القضية ، فهم لم يروا ان الخالقية هى أخص صفات الله تعالى ، ولم يجىء فى الشرع أنه متفرد بالايجاد(١٥) اذا فأفعال الانسان مضافة له على وجه الحقيقة وهو موجدها ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير سواء بالنفى أو الايجاد (١٦) وقد حدد القاضى عبد الجبار نسبة الفعل لفاعله الانسان بأنها نسبة ايجاد واحداث فقال : «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها»(١٧)

وقد استشهد المعتزلة بالنصوص القرآنية لتدعيم وجهة نظرهم تلك بمثل قوله تعالى :

« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله » (١٨) ، وقوله تعالى : « اليوم تجزون ما كنتم تعملون»(١٩) فهم يفسرون العمل بأنه فعل والفعل هو الخلق (٢٠) ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (٢١) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة بأن الانسان موجد لأفعاله ، مؤكدين على أنه لا يجوز أن يقال خالق سوى لله تعالى ، فجميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم كذلك سائر المخلوقات وحركاتها كلها مخلوقة لله تعالى (٢٢) .

ويدلل الأشاعرة على تفرد الله تعالى بالخلق مستشهدين بالنصوص القرآنية ، كقوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون (٢٣) » وقوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » (٢٤) مؤكدين على ما فى هذه الآيات الكريمة من التمدح بتفردالله بالخلق والاختراع والابداع (٢٥) . كذلك ينقد الرازى القول بأن الانسان خالق لأفعاله مستدلا بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله هو خالق كل شىء وهو الواحد القهار » (٢٦) وقوله تعالى : « فأرونى ماذا خلق الذين من دونه(٢٧)» ذاكرا انه لو كان لغير الله خلق على الحقيقة لبطل معنى هذه المطالبة ، كما أن قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون (٢٨) » هو نص صريح فى أن الله تعالى هو خالق العباد وأفعالهم كذلك ، وبهذا النص فقد تأكد دخول كل الموجودات فى خلقه ، بما فيها أفعال الانسان، فنسبة الأفعال الانسانية الى الله تعالى خلقا وايجادا هى نسبة الأجسام والأعراض الى قدرته تعالى من حيث الاحداث والايجاد (٢٩) .

وقد نوه الأشاعرة باجماع المسلمين على قول انه لا خالق سوى الله بما يتساوى مع اجمـاعهم عـلى قول لا اله الا الله ، فاذا جاء المعتزلة ليقولوا بأن الانسـان خالق فهم بهذا يهدمون أهم أسس عقيدة التوحيـد فى رأى الأشاعرة (٣٠) ، ويذكر الجـوينى ان أحـدا لم يجرؤ على اطلاق كلمة الخالق على العبد فى قرب عهـد الأمة بالسلف الصالح حتى ظهر أهل البدع (قاصـدا بذلك المعتزلة والقدرية) وتمادوا فى هذا القول(٣١)، ويذكر السنوسى أن الدليل على تفرد الله بالخلق طريقه هو نفس طريق اثبات وحدانيته تعالى . فاللازم عنـد تعدد الآلهة من ثبوت العجز للاله عند تعارض الارادتين، لازم أيضا للقائلين بخالقين من القدرية (٣٢) .

وقد استنكر الأشاعرة القول بخلق الانسان لأفعاله من دون الله ، لأن هذا القول يجعل العبد أحسن خلقا من الله ، لأن خلق المعارف والطاعات ، أحسن وأرفع مقاما من خلق الأجسـام والأعراض ، اذا فالقـائلون بخلق الانسان لأفعاله ، جعلـوا خلقـه أفضـل من خلق الله تعالى (٣٣) .

هكذا يبدو واضحا رأى كل من الطرفين القـاطع حـول الأفعال الانسـانية من موجـدها ؟ فبينما أكـد الأشاعرة بحسم على أن الله هو خالق الافعال الانسانية فقد أصر المعتزلة بنفس الحسم على أن أفعال الانسان

مخلوقة له ، ويعبر القاضي عبد الجبار عن آراء المعتزلة حول هذه النقطة برفضه أى قول ينسب هذه الأفعال الى الله فيقول : « ومتى قيل : ان الله تعالى هو الذى يحدثه، والحال ما قلناه ، فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية ، وانما يتعلق من حيث الحلول » (٣٤) ، وهكذا اختلف الأشاعرة مع المعتزلة اختلافا عميقا حول نسبة الفعل الانسانى لفاعله ، ويرتبط هذا الخلاف ارتباطا كبيرا بآراء الأشاعرة فى الغائية ، اذ أنه يوضح وجهة النظر المؤكدة على أن الله هو المنفرد بالفاعلية فى العالم ومن ثم فانه وفقا لرأيهم هذا فان جميع أفعال الانسان بخيرها وشرها هى من خلق الله وايجاده ويصبح من المتوقع ألا يحاول الأشاعرة تبرير وجود الشر ، بنسبته للانسان خلقا وايجادا ، كما يتضح أيضا تأكيدهم على أن الله هو القوة الوحيدة المؤثرة فى العالم والقاصدة لكل ما فيه من حوادث ويأتى هذا التأكيد من جانبهم موضحا أن تفسيرهم الغائى يقوم على تصور السيادة المطلقة والهيمنة الكاملة لله على العالم .

٢ ـ هل الله قادر على أفعال العباد ؟

اذا كان كل من الأشاعرة والمعتزلة قد اختلفوا حول نسبة الفعل الانسانى لفاعله من حيث الخلق والايجاد ،

فانهم قد اختلفوا أيضا حول جزئية أخرى وهى قدرة الله على مقدورات العبــاد ، ويرتبط خـلافهم حـول هـذا الموضوع بمفهوم كل من الفريقين حول التنزيه .

أما المعتزلة فلهم عدة آراء حول هذه النقطة ، فهم وان كانوا قد أقروا بأن أفعال الانسان مخلوقة له ، فقد بقى تساؤل : هل يقدر الله عـلى أفعال العبــاد ؟ يذكر الأشعرى آراء المعتزلة (٣٥) حول هذه النقطة :

١ ــ يشير الى أن النظام وأبى الهذيل وسـائر المعتزلة الا الشحام قالوا ان الله تعالى لا يوصف بالقـدرة على شيء مما أقدر عليه العباد (٣٦) ، واسـتحالة مقدور بين قادرين .

٢ ــ أما الشحام فيقـول ان الله قادر عـلى مقـدورات العباد ، والحركة الواحدة مقدورة لله وللانسان ، وهى بهذا المعنى تكون مقدورة لقادرين ، ولـكن ليس بمعنى أن الله والانسان يشتركان فى نفس الفعل ، بل بمعنى أن الله يقدر على ما يقدر عليـه الانسان ، أما الفعل عندما يصدر عن الانسان فهو من فعله وايجاده وليس خلقا لله ، وقد نقد القاضى عبد الجبار هذا القول على أساس ان الفاعل هـو من وجد مقدوره فقط ، والفعل مادام قد نسـب الى الانسان فى حال وجـوده فلا يقال أن الله قادر عليه (٣٧) .

وقد استدل المعتزلة على أن قدرة الله لا تتعلق بأفعال العباد باحالتهم لمقدور بين قادرين ، والانسان قادر كما هو معلوم بالضرورة والشريعة ، فمادام فعله يقع بقدرته فهو خارج عن مقدورات الله تعالى (٣٨) ٠ وقد استخدم المعتزلة ما يعرف ببرهان التمانع لتدليلهم على استحالة أن تكون مقدورات العباد مقدورة لله تعالى، ويقوم هذا البرهان على أنه لو كان الفعل الانسانى يتعلق بالقدرتين ، قدرة الله وقدرة الانسان، فقد يريد الله وقوعه ويريد العبد تركه أو العكس ، ولا يمكن اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، وعند هذه النقطة لا يتراجع المعتزلة ليقولوا انه اذا اختلفت الارادتان فان ارادة الله هى التى تقرر الوقوع لفعل الانسان أو عدمه ، لأنه مادام الفعل مقدورا للانسان فدرجة القدرة على المقدور واحدة لا تختلف ، وبهذا يصبح الترجيح محالا لوقوع الفعل بأى القدرتين يكون، وهكذا تكون أفعال الانسان غير موصوفة بأنها فى مقدورات الله تعالى (٣٩) ٠ ويستدل القاضى عبدالجبار على استحالة أن تكون أفعال الانسان مقدورة لله بطريقة أخرى ، وهى أنه لو جاز أن يقدر الله على مقدورات العباد لجاز أن يكون متكلما ، وكاذبا ، وظالما ، لأن طريقة الاضافة واحدة ، والله لا يوصف بهذه الأوصاف تعالى عن ذلك (٤٠) ٠

وقد استنكر الأشاعرة قول المعتزلة بأنالله لا يوصف

بالقدرة على مقدورات العباد ، اذ رأوا فى هذا القول انه وسع فى شمول القدرة الانسانية على حساب القدرة الالهية ، مؤكدين على أن أفعال الانسان مقدورة لله تعالى ، فلا مقدور الا والله سبحانه قادر عليه ، كما أنه لا معلوم الا والله يعلمه (٤١) .

وقد أقام الأشاعرة دليلهم على أن الله تعالى قادر على مقدورات العباد على أساس من فكرة الامكان ، فأفعال الانسان من الممكنات الجائزة ، وقدرة الله تعم سائر الممكنات ، فمقدورات الانسان اذا مقدوره لله تعالى (٤٢) ، والله قادر على كل أفعال العباد سواء الاضطرارية أو الاختيارية ، لأنه تعالى ما دام قادرا على نوع من أفعال الانسان فقدرته على شيء قدرة على مثله، والله تعالى كذلك قادر على أفعال العباد قبل أن يقدرهم عليها فلا تخرج أفعالهم عن قدرته تعالى فى حال قدرة العبد عليها (٤٣) .

ويفند الأشاعرة قول المعتزلة باستحالة مقدور بين قادرين ، موضحين أن هذا لا يعنى اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، لأن وجه تعلق الفعل بكل من القدرتين يختلف ، فلا تأثير الا للقدرة الالهية ، التى هى جهة تعلق الفعل ايجادا ، أما جهة تعلق الفعل بالقدرة الانسانية فهى الكسب حيث لا تأثير (٤٤) ، ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة أيضا بأنه عند القول باستحالة تأثيرين مختلفين على أثر واحد ، فانه من باب

أولى نفي التأثير عن قدرة الانسان دون الانتقاص من شمول القدرة الالهية ، لما في هذا القول من وصف لله تعالى بالعجز ووصف لقدرته المطلقة بالقصور (٤٥) ؛ فالفعل الانساني ما دام مقدورا لله فهو واقع وحادث بقدرته تعالى ، فالقادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع لقدرة الانسان ومقدوره معا (٤٦) .

ويوضح هذا الخلاف بين كل من المعتزله والأشاعرة اننا بصدد موقفين متمايزين فالموقف المعتزلى يتضح منه حرصهم على تنزيه الله عن الأفعال الانسانية كما انه يعكس حرصهم على رد الفعل الانسانى بشكل قاطع الى فاعله الانسان وبذلك تصبح مسئوليته عنه كاملة وعلى الجانب الآخر يبدو الموقف الأشعرى حريصا على توكيد الاقتدار الالهى المطلق والذى يتضمن بالتالى الاقتدار الالهى على كل ما ينسب الى أى فاعلية بدرجة ما ، اذ أن الله هو صاحب الفاعلية الحقيقية الوحيدة فى العالم ، وهذا المبدأ الأشعرى يبدو أساسا هاما فى تفسيرهم الغائى .

٣ ـ اثبات الأشاعرة للقدرة الانسانية :

اتفقت آراء كل من المعتزلة والأشاعرة على اثبات قدرة حادثة للانسان (٤٧) ، وان اختلفت آراؤهم حول تلك القدرة ، أما المعتزلة فقد أثبتوا للانسان قدرة على أفعاله من الحركات والسكون على اختلاف أجناسها ،

كما أنه يصح أن يفعل الاعتمادات ، وكل هذا وقع بقدرته أحداثا واختيارا على حسب قصده ، والله قد خلق للانسان قدرة ليفعل بها على الحقيقة (٤٨) •

وعن مصدر هذه القدرة في رأى المعتزلة ، يذكر الأشعرى آراءهم (٤٩) •

قال أبو الهذيل ومعمر بن هشام الفوطى أن الاستطاعة والحياة هما غير الانسان ، أما النظام والاسوارى فقد قالا أن الانسان حي مستطيع بنفسه ، ويذكر الأشعرى أيضا أن أبا الهذيل ومعمر والمردار قالوا ان الاستطاعة عرض وهى غير صحة البدن وسلامته ، أما بشر بن المعتمر فقد قال ان الاستطاعة هى صحة البدن وسلامته من الآفات •

أما الأشاعرة فقد حرصوا هم أيضا على التأكيد على أن الانسان قادر (٥٠) ، ولكن ما هو مفهوم هذه القدرة عندهم ؟

تشير آراء الأشاعرة الى أن اثباتهم لقدرة الانسان هو ناتج عن ملاحظتهم لأن حركة الانسان على نوعين أما اختيارية كالمشى والكلام •• أو اضطرارية كالرعشة مثلا ، فاقتنعوا بأنه فى الحركة الاختيارية يكون الانسان قادرا ، فوجه الفرق بين الحركتين هو دليل على وجود قدرة للانسان (٥١) ، وكون الانسان تارة مستطيعا وتارة عاجزا هو دليل على اثبات قدرة له هى غيره (٥٢) •

فالقدرة الانسانية اذا هي صفة خلقها الله للانسان وليست فعلا له (٥٣) ، وشرطها هو صحة البدن وسلامة الآلات والجوارح من الآفات والعجز ، كذلك سلامة العقل ، ولكن القدرة ليست هي صحة البدن عند الأشاعرة فهي صفة مغايرة للانسان (٥٤) .

ويجيء اثبات الأشاعرة لقدرة انسانية مرتبطة بأفعال الانسان، كدلالة على رفضهم للقول بالجبر الخالص وتمهيدا لرأيهم الخاص في موضوع الحرية الانسانية ، دون أن يعنى ذلك أنهم قد ذهبوا للقول بأية فاعلية لغير الله تعالى .

٤ ـ القدرة الحادثة غير صالحة للايجاد عند الأشاعرة :

أصر المعتزلة على رأيهم بأن قدرة لا يقع بها المقدور ، فهي والعجز متساويان ، فالعبد اما ان يكون مستقلا بايجاد فعله أو لا يكون ، ولا واسطة ، ومعنى تعلق القدرة الانسانية بالفعل عندهم هو الايجاد والتأثير وحصول المقدور بها ، فعلاقة القدرة والمقدور عندهم هى بمثابة علاقة سبب ومسبب (٥٥) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة هذا مستندين لعدد من الحجج :

(أ) فقد نقد الغزالى قول المعتزلة بأن قدرة لا تحدث مقدورا هى بمثابة العجز ، واعتبر ذلك خطأ في التسمية الا اذا كان قولهم هذا يرجع لمقارنة القدرة

الانسانية بالقدرة الالهية ، لكن اطلاق لفظ العجز على القدرة الحادثة لفظ غير جائز لأن النفس تدرك التفرقه بين حال العجز وحال القدرة ، كما أن القول بأن وجه التعلق بالفعل هو الايجاد فقط والا انتفى التعلق كلية هو قول خاطىء في رأى الغزالى ، فالارادة والعلم متعلقان بالفعل دون التعلق بوقوعه ، كما أن قول المعتزلة بتعلق القدرة بالفعل قبل وقوعه يلزمهم فى هذه النقطة لأن التعلق سابق على الوقوع ، اذا فقد أقروا تعلقا بين القدرة والفعل دون ايجاد له (٥٦) ٠

(ب) كما يستدل الأشاعرة على نفى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجادا ، بأنه لو كان الأمر كذلك لتعلقت بكل الموجودات ايجادا ، أى أن يقدر الانسان على ايجاد الجواهر والاعراض ، وهو محال قطعا لأن القدرة لو تعلقت بايجاد الأفعال لتعلقت بايجاد كل ما يمكن أن يوجد لأن الوجود من حيث هو موجود قضية واحدة لا تختلف (٥٧) ٠

(جـ) من أدلة المعتزلة على استقلال القدرة الانسانية بايجاد الأفعال ، وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الانسان ودواعيه ، وهو ما يعرف بدليل الشعور بالحرية ، فالانسان اذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو قصد الامتناع عنه ، وقع مقصوده بنفس الكيفية بشكل متكرر ومستمر ، وهذا دليل على حرية الانسان واستقلال قدرته بايجاد أفعاله (٥٨) ٠

ويرد كل من الأشعرى والباقلانى على هذا القول من جانب المعتزلة ، اذ لا يريا أن القدرة الحادثة سبب ضرورى للمقدور ، فالانسان قد يقصد لفعل معين ولكنه لا يحدث كما أراده أو قصده بل يجرى على حسب مشيئة الله ، وكون الانسان قادرا على أفعال لا يعنى وقوع تلك الأفعال بقدرته ، فالانسان مثلا يسير الالات والدواب ولا يقال انه خالق لسيرها (٥٩) ، كما يشير الشهرستانى الى أن وقوع بعض الأفعال على حسب الدواعى (لا يعنى كونها واقعة بالقدرة الانسانية ، فالألوان والطعوم قد تقع على حسب الدواعى) وهى عند معظم المعتزلة غير واقعة بالقدرة الانسانية ، كما أن أفعال الغافل والنائم فى رأى المعتزلة (٦٠) ، واقعة بقدرتهما وهى مع ذلك لا تقع على حسب القصد والدواعى فكيف يستدلون بهذا الدليل على أن القدرة الانسانية مستقلة بايجاد الأفعال (٦١)، وقد تصدى الأشاعرة لهذا الدليل المعتزلى على استقلال الانسان بايجاد أفعاله ، تصدوا لهذا القول بآرائهم فى السببية ، مؤكدين أن هذا الارتباط المزعوم بين الاحساس بالقدرة ووجود الفعل ليس ضروريا مثلما رفضوا أى علاقة سببية ضرورية ، كالارتباط بين الأكل والشبع أو الشرب والارتواء ، كذلك فالارتباط بين القدرة الانسانية والقصد للفعل من جانب ووقوع الفعل على الجانب الآخر لا يعنى وقوع الفعل بها (٦٢) .

(د) يستدل الأشاعرة كذلك على أن الفعل لا يقع بالقدرة الحادثة ، بأن الموجد للفعل يشترط ان يكون عالما بما أوجده علما شاملا بجزئياته وكلياته ؛ وهذا شرط غير متوافر فى الانسان ، فالانسان لا يعلم الكثير من أفعاله ، فكيف يتأتى أن يكون موجدا لها ؟ فالايجاد خلق ، والخلق يستوجب الاقتدار والاتقان وأن يكون الخالق عالما بكل شيء عن مخلوقه والانسان ليس كذلك بالنسبة لأفعاله (٦٣) ٠

ويرد القاضى عبد الجبار على حجة الأشاعرة هذه بالاشارة الى أن هناك اختلافا بين علم الله وعلم الانسان فيقول : « فرق بين الوضعين لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم بها وليس كذلك الواحد منا فانه عالم بعلم ففارق أحدهما الآخر (٦٤) ٠

٥ ـ تأثير القدرة الحادثة عند الأشاعرة :

هكذا بعد أن اتضح اجماع الأشاعرة على أن القدرة الانسانية لا تستقل بايجاد الأفعال ، فما تأثير قدرة الانسان فى فعله عندهم ، عند هذه النقطة اختلفت آراء الأشاعرة بعض الشيء ، أما الأشعرى فقد حسم الموضوع ونفى كل تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل ، فلا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل لا من حيث وجوده ولا من

حيث صفاته ، بل الكل واقع بالقدرة الالهية على وجه الابداع والاحداث ، ووجه تعلق قدرة العبد بالفعل هو الكسب فاذا لم يوجد مانع من عجز فان الله يخلق للانسان قدرة ، فيقع الفعل مقارنا لقدرة الانسان وارادته بما أجرى الله به العادة دون أن يكون للانسان تاثير فى وجود الفعل أو صفاته سوى كونه محلا للاستطاعة ، وهذا الاقتران الذى يخلقه الله بين الفعل والقدرة الحادثة هو معنى الكسب ، وهذا الكسب هو ما علقوا عليه معنى كون الانسان مختارا وهو ما يتعلق به الثواب والعقاب (٦٥) ، وقد أخذ معظم الأشاعرة بهذا الرأى (٦٦) .

أما الباقلانى فقد ذهب خطوة نحو بعض التاثير للقدرة الحادثة ، ووجه تعلقها بالفعل الاختيارى ، فهو وان كان قد أكد على أن تعلق القدرة الحادثة بالفعل ليس تعلقا من جهة الوجود لأن الوجود لا اختلاف فيه ، والقدرة الحادثة لا تؤثر فى وجود الفعل الاضطرارى فكذلك هى لا تؤثر فى وجود الفعل الاختيارى ، اذا فوجه الاختلاف بين نسبة هذين النوعين من الأفعال لا يتعلق بالوجود بل هى صفة زائدة على الوجود تؤثر فى أخص وصف الفعل، واخص وصف الفعل عند الباقلانى حال لأنه من مثبتى الأحوال، اذا فتعلق الفعل بالقدرة الحادثة لا يختص بقضية الوجود ، بل هى تخصص الفعل الاختيارى بصفاته من

حلال أم حرام • أو حسن أو قبيح ... وتلك النسبة الخاصة بين الفعل الاختيارى وقدرة الانسان هى معنى الكسب عنده (٦٧) •

ويذكر ابن قيم الجوزية أن الباقلانى قد اختلفت آراؤه فى أخص وصف الفعل الذى يتعلق به تأثير القدرة الحادثة ، فتارة يقول انه واقع بقدرة الله ، وتارة يقول بانفراد العبد بهذا الأمر الزائد (٦٨) •

وقد قال الاسفراييني فى القدرة الحادثة قولا يقترب من رأى الباقلانى ، وإن كان من غير مثبتى الأحوال فقال ان أخص وصف الفعل وجه واعتبار (٦٩)، ويذكر البعض أن الاسفراييني قال بأن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وأثبت اجتماع مؤثرين على أثر واحد (٧٠) ، اذ أن القول بتأثير القدرة الحادثة مع نفى الأحوال يقتضى أن يكون الأثر فى الحدوث (٧١) •

وقد نقد الأشاعرة رأى الباقلانى بتأثير القدرة الحادثة فى الصفة الزائدة على الوجود التى هى أخص وصف الفعل ، اذ أن هذا القول يضفى فاعلية على القدرة الحادثة مما قد يؤدى الى القول بأن العبد يشارك فى الخلق كما أن ما ذكره الباقلانى عن أمر زائد هو أخص وصف الفعل وهو ما تؤثر فيه القدرة الحادثة هو قول غير مفهوم أو معلوم على حد قولهم (٧٢) •

ويرد الشهرستانى على هذا النقد الأشعرى ، بأن

عموم وصف الفعل هو وجود ، وهو ما يتعلق بالقـدرة الالهية بكمال صلاحيتها ، ام أخص وصف وصفه ككونه كتابة أو شيء .. الخ فيتعلق بالقدرة الانسانية لنقص صلاحيتها ، ولا يجوز العكس فكمال الصلاحية لا يجوز أن تتعلق القدرة الالهية بأخص وصف الفعل ، ونقص الصلاحية لا يجوز تعلق القدرة الحادثة بعموم وصف الفعل وبهذا تكون جهة تأثير كل من القدرتين مختلفة تماما فلا يجوز أن يضاف الى الموجد ما يضاف الى المكتسب فيقال هو القاعد القائم ، كذلك لا يجوز ان يضاف الى المكتسب ما هو للموجد فيقال عن الانسان خالق مبدع رازق (٧٣) .

أما امام الحرمين الجويني فقد ذهب بفاعلية القدرة الحادثة الى أبعد مما ذهب اليه كل من الباقلانى والاسفراييني ، فقد رأى أن العبد مختار مكلف ، ورأى أن القول بقدرة لا تؤثر كنفى القدرة ، فلابد اذا من نسبة الفعل الانسانى الى قدرته على الحقيقة ، وان كانت هذه النسبة ليست بمعنى الخلق ، اذ أن الخلق فاعلية مستقلة فى اخراج الوجود من العدم ، والانسان وان كان يشعر انه قادر ، الا أنه يشعر أيضا أن فاعليته غير مستقلة ، فهو قادر ، يفعل بقدرته على الحقيقة عند ارتفاع الموانع ، وهذه القدرة الانسانية مخلوقا لله ، وهى تستند الى أسباب والله هو موجد الكل المستغنى على الاطلاق (٧٤) .

وقد وصف الأشاعرة آراء الجويني تلك بأنها تقربه من آراء المعتزلة (٧٥) في القدرة الحادثة ، كما أن قوله بتسلسل الأسباب يطابق آراء الفلاسفة (٧٦) .

ويأخذ الشهرستاني على الجويني أن آراءه بها بعض المغالاة حينما قال بتأثير للقدرة الحادثة في وجود الفعل ، وان كان قد أوضح أن الجويني لم يقل باستقلال القدرة الحادثة بايجاد الفعل (٧٧) .

كما يشير الشهرستاني الى أن قول الجويني بالعلاقة السببية بين القدرة والفعل يؤدى الى القول بالطبع ، ويذكر الشهرستاني ملحوظة هامة ، وهى أن مذهب الجويني في رفض تأثير الأجسام في بعضها(٧٨) لا يتسق مع قوله بالسببية بين القدرة الحادثة والفعل الاختيارى (٧٩) .

والسنوسي — بعد أن يرفض رفضا قاطعا أى قول بتأثير للقدرة الحادثة — يسعى الى محاولة تبرير آراء كل من الباقلاني والاسفراييني في القدرة الحادثة ، كذلك رأى الجويني الذي يراه أشد خطأ من الرأيين الآخرين فيقول : « فالذى أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم ، ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لافحام خصم قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه الى الحق بالتدريج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر على سبيل البحث » (٨٠) .

والحق أن حرص الجويني على البعد عن القول بالجبر (٨١) هو الذى دفعه للقول بفاعلية القدرة الحادثة اذ انه قد اهتم بالتوكيد على الاختيار الانساني، نظرا لتعلقه بمسائل الثواب والعقاب والعدل الالهى ·

٦ ـ توقيت الاستطاعة عند الأشاعرة :

ان توقيت الحدوث بين القدرة والفعل يمثل نقطة هامة فى وضع صورة محددة لموضوع حرية اختيار الانسان ، لذلك فقد حظيت هذه النقطة بالكثير من اهتمام كل من المعتزلة والأشاعرة وانبرى كل فريق يدلل على وجهة نظره بالأدلة المختلفة ·

ويذكر الأشعرى آراء المعتزلة فى توقيت حدوث الاستطاعة بالنسبة للفعل (٨٢) ، فيشير الى :

(أ) أن معظم المعتزلة قد قالوا بأن الاستطاعة قبل الفعل وانها تبقى ، وهذا قول أبى الهذيل والفوطى وعباد وجعفر بن حرب وأكثر المعتزلة ·

(ب) قال بعض متأخريهم ان الاستطاعة مع الفعل وان كانت تصلح للشىء وتركه فى حال الحدوث ·

وقد أقام المعتزلة قولهم بأن القدرة قبل الفعل على أساس انه لو كانت القدرة لا تحدث الا مقارنة للفعل ، لما كان أحدهما أولى بأن يكون قدرة من صاحبه (٨٣)، والحق أن القول بأن القدرة قبل الاستطاعة هو الطريق

الوحيد لاثبات حرية اختيار الانسان وفاعليته وهو الطريق الذى اختار المعتزلة أن يسلكوه بشجاعة وحسم ٠

أما الأشاعرة فقد أكدوا على أن الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ، وتابعوا فى ذلك رأى الأشعرى (٨٤) ، ودليلهم الهام على رأيهم هذا ، أن القدرة الحادثة لا تبقى ، فالقدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين(٨٥) اذا فلابد أن يكون حدوث القدرة متزامنا مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخر عنه ، كالعلم الذى لا يجوز تقدمه على المعلوم ، ولا الادراك الذى لا يتقدم المدرك (٨٦)٠

وقد قال الرازى أن الاستطاعة التى هى سلامة البدن تكون قبل الفعل ، ولكن الفعل لا يقع بها فلابد من انضمام أمر آخر أو داعية جازمة ليكون الفعل ، فبهذا المعنى تكون الاستطاعة التى هى مجموع صحة البدن وتلك الداعية الجازمة فيصح على هذا أن يقال الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل (٨٧) ٠

والحق أن قول الأشاعرة أن القدرة عرض لا يبقى زمانين هو نقطة أساسية فى نفيهم لأى فاعلية من جانب الانسان ، لأنه بناء على هذا القول تصبح علاقة التأثير بين القدرة والفعل منقطعة تماما ، وقد نقد القاضى عبد الجبار هذا الرأى للأشاعرة بأن الاستطاعة مع الفعل فقط مشيرا الى إن هذا القول ينفى أى فاعلية

للقدرة الانسانية ، وتصبح مطالبته بأن يفعل فى حين أنه فاقد القــدرة فى وقت المطالبــة ، وهــو نــوع من التكليف بما لا يطاق (٨٨) ٠

٧ ـ القدرة الانســانية وصلاحيتها للاختيــار عنــد الأشاعرة :

من النقاط الهامة التى تمثل عنصرا أســاسيا فى توضيح مفهوم الحرية الانسانية ، الآراء حول صلاحية القدرة الحادثة لفعل الضدين ، أو صــلاحيتها للفعــل والترك ، وقد حرص المعتزلة على القــول بأن القــدرة الانسانية هى قدرة تصلح للاختيار بمعنى أن الانسان يكون دائما قادرا على أكثر من خيار فى فعله قبل أن يستجمع ارادته على فعل ما ، ويأتى هذا الرأى للمعتزلة متسقا مع قولهم بأن الاستطاعة قبل الفعل (٨٩) ، وقد اعتبر المعتزلة ان القــول بأن الاســتطاعة لا تكون مع الفعل وانها لا تصلح للضدين هو نفى لحرية اختيــار الانسان فيصبح فى حكم المطبوع المضطر فى أفعاله ، ولا يبقى ثمــة فرق بين فعــل الانســان وحـــركة الجمادات (٩٠) ٠

أما الأشاعرة فقد ساروا فى خطاهم التى تحد من فاعلية القدرة الانسانية ، فقالوا بأن القدرة الحــادثة لا تصلح للضدين ، كما أنها لا تكون قدرة على الفعــل والترك ، ويشير الأشعرى الى أن القول بضرورة الحدوث

المتزامن للقدرة الحادثة مع الفعل ، يعني أنه لا وجود للقدرة الانسانية بغير مقدورها ، لذلك يستحيل على الانسان أن يقدر على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وهو محال (٩١) ٠

ويحاول الباقلاني أن ينفي عن قول الأشاعرة بأن الاستطاعة لا تصلح للضدين أو للفعل والترك أن يكون هذا القول معناه ان الانسان مطبوع او مجبر ، لآن المضطر الى شيء هو الملجأ المكره على الفعل ، ولكن القادر على الفعل يؤثره ويختاره فهو غير مكره عليه (٩٢) ٠

أما الرازى ، فبناء على تسليمه بأن أحد معانى القدرة صحة البدن واعتدال المزاج، فهو يقر بأن القدرة الحادثة قدرة على الضدين ، أو على الفعل والترك وفقا لارتباطها بصحة الجسم ، أما باستجماع شرائط حدوث الفعل ، فلا تكون كذلك ، بل يجب الفعل وعلى وجه محدد ، وهذا معنى وقوع الفعل بقضاء الله وقدره فى رأى الرازى (٩٣) ٠

وقد رأى القاضى عبد الجبار فى رأى الأشاعرة السابق تعارضا مع حرية اختيار الانسان ، كما انه قول متناقض ، اذ أن الأشاعرة يردون الفعل الانسانى الى خلق الله تعالى ، فكيف يقع وجوبا ، يقول القاضى : « ان الطريقة في كون أحدنا فاعلا ، هى الطريقة فى

كونه تعالى فاعلا عندنا لقدرته على الضدين كقدرتنا ، فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث . أما عند القوم فانه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين ، فكيف يجوزوا ـ والحال هذه ـ أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم انه حادث من جهة الله مع انه يحدث مع جواز أن لا يحدث »(٩٤) .

٨ ـ مفهوم الكسب عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم فى الغائية :

اذا كان الأشاعرة كما سبق العرض ، قد حدوا من فاعلية القدرة الانسانية الى هذه الدرجة ، ومع ذلك فهم يصرون على انكار صفة الجبرية عن أرائهم ، فماذا استبقوا للانسان من حرية الاختيار ؟ لقد سعى الأشاعرة لنفى القول بالجبر لما رآوا فيه من الغاء لمعنى التكليف والثواب والعقاب ، فرأوا أن يفرقوا بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى وسموا وجة الفرق بينهما الكسب ، ولكن ما هو مفهوم هذا الكسب الأشعرى ؟

والحق أن فكرة الكسب هي فكرة غامضة فعلا كما أشار لذلك ابن تيمية ، ذاكرا أن القول بالكسب قد قد واجه الكثير من الاعتراضات حتى أن الثامن قالوا :

« عجائب الكلام ثلاثة : طفرة النظام ، وأحوال أبى هاشم ، وكسب الأشعرى » (٩٥) ·

يشير الأشعرى الى أن الانسان يجد فى نفسه فرقا بين حركة الاضطرار والحركة الاختيارية ، وكلتاهما حادثتان مخلوقتان لله ، ولا يوجد أى وجه للاختلاف بينهما فى قضية الوجود ولكن الفرق بينهما أن أحدهما تحمل معنى الالجاء وهى الحركة الاضطرارية أما الحركة الأخرى فهى خالية من معنى الالجاء بما لا يدع مجالا للشك ، وهذا الفرق بين حالة يكون الانسان فيها عاجزا والحالة الأخرى تعنى انه فى تلك الحالة الأخرى يكون قادرا ، وهذا هو معنى أن الانسان فى حالة الحركة غير الاضطرارية يكون مكتسبا للفعل ، اذا فمعنى الكسب على هذا القول انه تلك العلامة التى تشير الى أن الفعل ليس اضطراريا وتعبر عن ذلك الاحساس بالتمكن الذى يشعر به الانسان تجاه أفعاله الاختيارية ، دون أن يتعلق هذا التمكن الانسانى من الفعل بأية فاعلية تجاه وجود هذا الفعل (٩٦) ·

ويوضح الأشاعرة معنى الكسب ، بأن الانسان عندما يهم بالفعل ويزمع عليه ، فان الله يخلق له استطاعة مقترنة بحدوث الفعل ، دون أن يعنى هذا الاقتران أن تلك الاستطاعة سبب للفعل بل ان اقترانهما بما أجرى الله العادة به ، وهذه الصفة المعقولة للفعل

الاختيـاري والتي تجعـــل حـدوثه مقترنا بحـدوث الاستطاعة للانسان هي معني كونه كسبا (٩٧) ٠

وللأشاعرة عدة تعريفات للكسب : فهــو المقدور بالقدرة الحادثة ، أو المقـدور القائم بمحـل القـدرة مقـرونا بهـا ، أو هــو المتعلق بالقــادر من غير جهة الحدوث (٩٨) ٠

ويذكر الشهرستاني رأى الاسفراييني أن الكسب هو ما يقع بقدرة العبـد بالاسـتعانة دون الانفراد أو الاستقلال وهو رأى الباقلاني أيضـا ، وهـذا هو وجه الفرق بين الخلق والكسب ، اذ أن الخلق هــو الايجـاد بقدرة مبدعة على وجه الاستقلال (٩٩) ٠

ويذكر ابن قيم الجوزية تعريف متأخرى الأشاعرة للكسب بأنه : « عبارة عن الاقتران العادى بين القــدرة المحدثة والفعل ، فان الله سبحانه أجـرى العادة بخلق الأفعال عند قدرة العبد وارادته لا بهما ، فهذا الاقتران هو الكسب » (١٠٠) ٠

ويوضح الغزالى الفرق بين الخلق الالهى ، والكسب الانساني ، فالخلق الالهى للأفعال الانسانية يمـكن أن يعقل بلا قدرة للعبد عليــه ، فالله مسـتبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا أما الانسان القادر فهو لا يخترع الفعل ، وان كان الفعل يحدث مع وجود قدرته ، ولكن

تعلق قدرته بالفعل من جهة أخرى غير جهة الحدوث هو ما يسميه الأشاعرة كسبا (١٠١) ·

هكذا يتضح أن قول الأشاعرة بالكسب لا يعنى انهم قالوا بأى تأثير للقدرة الانسانية فى الفعل (١٠٢) ، بل العلاقة بين قدرة الانسان وفعله مثلها عندهم مثل أى علاقة مطردة فى العالم لا تقوم على أساس من السببية بل هى مجرد اقتران جرت به العادة ، ويؤكد السنوسى على هذا المعنى للكسب فيقول : « هذا تفسير الكسب الذى قال به أهل السنة رضى الله عنهم وهو درجة وسطى بين مذهبى الجبرية والقدرية وكثيرا ما يتوهم من لا علم عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيرها، وهذا التفسير الذى يفسر به الجاهل معنى الفاسد»(١٠٣)

وقد واجهت فكرة الكسب الأشعرية الكثير من النقد من حيث انها لا تحل اشكالا ، بل هو قول غير معقول أو مفهوم كما انه لا طائل تحته (١٠٤) وقد أشار ابن تيمية الى أن فكرة الكسب عند الأشاعرة ليست الا قولا مرادفا للجبر ، مؤكدا أن الاختلاف بين قول الأشاعرة هذا وبين جهم بن صفوان فى قوله بالجبر الخالص ليس الا اختلافا لفظيا (١٠٥) ، ويشير القاضي عبد الجبار الى أن تعريف الأشاعرة للكسب بأنه ما وقع بالقدرة الحادثة هو قول غير مفهوم ، اذ أنهم نفوا تأثير القدرة الحادثة ، وقدرة بلا تأثير ليست شيئا له معنى

في نظر القاضي ، فهذا الكسب الأشعرى لا يحمل أى دلالة تؤكد على كون الانسان فاعلا أو مختارا (١٠٦) ٠

وبالرغم من أن فكرة الكسب عند الأشاعرة لا تحمل بالفعل أى معنى لكون الانسان فاعلا على وجه حقيقى ، الا أن هذه الفكرة سوف تقوم عندهم بدور بالغ الأهمية ، اذ أن تلك المنطقة التى أطلقوا عليها كسبا ، سوف تصبح هى العلامة المميزة للفعل الانسانى والتى سوف يتعلق بها ما يوصف بأنه شر من الافعال ، وبهذا الكسب سوف يحاول الأشاعرة تبرير نسبة الشر للانسان ، بالرغم من قولهم بأن الله هو خالق أفعال الانسان ومريدها ، ومن هنا تتضح أهمية نظريتهم فى الكسب كعنصر هام فى الكشف عن أبعاد تفسيرهم الغائى ٠

٩ ـ رفض الأشاعرة لقول المعتزلة بفعل الانسان فعلا متولدا :

يتضح مما سبق عرضه أن الأشاعرة رفضوا أن تكون القدرة الانسانية سببا لما يقع من الانسان من أفعال ، بل جعلوا الاقتران بين القصد الانسانى والاستطاعة من جهة وبين وقوع الفعل من جهة أخرى هو مجرد اقتران عادة ، وأن الفعل يتعلق بالقدرة الحادثة من جهة الكسب ، هذا بالنسبة للفعل المباشر ، وقد دار نزاع آخر بين الأشاعرة والمعتزلة حول الفعل المتولد ٠

فقد فرق المعتزلة بين الفعل المباشر والفعل المتولد، ولعل أكثر التعريفات دقة لمعنى الفعل المتولد ما ذكره القاضى عبد الجبار ، اذ يقول « ان الفعل المتولد هو ما يقع بحسب فعل آخر ، حتى انه يتعذر أن نراه واقعا بغير هذا الفعل ، فأمارة تولد الفعل انه يحصل بحسب غيره » (١٠٧) ٠

وقد رد بعض المعتزلة التفرقة بين الفعل المباشر والمتولد الى محل القدرة ، فالفعل المباشر هو ما يحل محل القدرة والمتولد ما تعداه (١٠٨) ، وان لم يأخذ بعضهم بهذه التفرقة مثل القاضى عبد الجبار ، اذ أن الفعل المباشر عنده يحل دائما فى محل القدرة ، ولكن الفعل المتولد قد يحل فى محل القدرة وقد يتجاوزه (١٠٩) ٠

وقد قدم الأشعرى فى مقالات الاسلاميين عرضا لمعنى الفعل المتولد عند المعتزلة اذ قالوا :

١ ـ هو الفعل الحاصل من الشخص ويحل فى غيره ٠

٢ ـ هو الفعل الذى أوجب الشخص سببه فتداعت عنه المسببات دون أن يمكنه تركه وقد يكون فيه وقد يكون فى غيره ٠٠

٣ ـ وقال بعضهم : بأنه الفعل الذى يكون ترتيبه الثالث بعد الارادة ، مثل الألم الذى يلى الضربة أو الذهاب الذى يلى الدفعة ٠

٤ ـ أشار الاسكافى الى أن الفعل المتولد هو الفعل الخطأ الذى يتهيأ وقوعه دون القصد والارادة ، أما الفعل الواقع بالقصد والارادة ، ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم وقصد اليه وارادة له فهو ليس بمتولد بل فعل مباشر (١١٠) .

وقد ذهب أكثر المعتزلة الى اسناد الفعل المتولد لفاعله الانسان (١١١) ، فيقول القاضى عبد الجبار « ان كل ما كان سببه من جهة العبد ، متى يحصل فعل آخر عنده أو بحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد » (١١٢) ، ويؤكد الخياط كذلك على وقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة من فاعله الانسان فيقول : « وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن الرامى لا يدخل الله جل ثناؤه فى أفعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ، ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب وجاز أن يعقد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء ، فلا يحدث الله احتراقا فلا تحترق » (١١٣) .

وقد استدل القاضى عبد الجبار على اسناد الفعل المتولد لفاعله الانسان على أساس أن :

١ ــ المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما أوجب أن تقع بحسب فعله ٠

٢ ــ الذم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على المبتدأ منهـا ، والقـول بأن الله خالق المتـولدات بايجاب المحل يرفضه القاضى لأن هذا فى رأيه يعنى زوال مسئولية الانسان عن فعله فكيف يستحق الذم أو المدح ٠

٣ ــ الانسان هو الذى يفعـل السبب ، اذا فالمسبب من السبب مفعول له ، وما يترتب وقوعه على فعل وقع منا يسند الينا حتى لو كان على غير قصدنا ، مثله مثل اسناد فعل الساهى الى فاعله ٠

٤ ــ لا يصح أن يكون الفعل المتولد عن الانسان فعلا لله تعالى حادثا من جهته ، لأن ذلك يعنى أنه غير متعلق بالقدرة الحادثة وهو غير المشاهد (١١٤) ٠

واذا كان البعض قـد أشـار الى أن المعتزلة قـد تناقضوا حينما رفضـوا العلية بمعناها الأرسـطى فى مجال الطبيعة بينما قالوا بعلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات فى مجال الفعل الانسانى (١١٥) ، فان الحق أن المعتزلة بشكل عام لم يقولوا بسببية طبيعية بالمعنى الذى ذهب اليه الفلاسفة الا أنهم أكدوا على سير الأمور الطبيعية بشكل ثابت لأن الله يفعل بأسباب (١١٦) ، ومن ثم فان آرائهم فى الحرية الانسانية تأتى متسقة

مع نسقهم المؤكد على وجود المعقولية فى العالم، فالقدرة الانسانية سبب للفعل الانسانى المباشر كما انها أيضا سببا للفعل المتولد عن انسان ، ويبدو هذا القول متسقا تماما مع تصورهم لسير العالم بنظام معقول ، وأن الانسان يتميز بارادة حرة تمكنه من التحكم فى الأسباب (١١٧) .

أما الأشاعرة فقد رفضوا أن ينسب الفعل المتولد الى القدرةالانسانية بأى درجة ، فالقدرة الحادثة عندهم لا تتعلق بما يقع مباينا لمحل القدرة ، فان اندفاع الحجر اذا دفعه انسان لا يعد فعلا بقدرته ، كذلك الألم الحادث عند الضرب والألم أو اللذة المصاحبين للحكة ، بل كل هذا واقع بقدرة الله (١١٨) .

ويسوق الأشاعرة الحجج لنقد قول المعتزلة بأن الفعل المتولد واقع بقدرة الانسان :

(أ) يشير الجوينى الى أن القول بوقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة هو بلا معنى ، نظرا لأن آراء المعتزلة فى السببية الضرورية ، تجعل وقوع المسببات عن الأسباب ضروريا عند ارتفاع الموانع ، اذا فتلك السببية تنفى أن يكون الفعل الانسانى محتاجا فى وقوعه لقدرة الانسان لأنه بناء على آراء المعتزلة فى السببية فان المسببات تنتج عن أسبابها بتداع ضرورى آلى (١١٩) .

(ب) يستدل الأشاعرة أيضا على نفى كون الفعل المتولد واقعا بالقدرة الانسانية ، ان المسبب أو الخطوة النهائية فى الفعل المتولد لو كان واقعا بقدرة الانسان لتصور وقوعه دون توسط الأسباب ولصح وقوعه بالقدرة الانسانية فقط (١٢٠) ·

فالفعل المتولد فى رأى الأشاعرة هو مخلوق لله تعالى واقع بقدرته دون القدرة الانسانية ، فضلا عن انه لا تعلق للقدرة الانسانية بالفعل المتولد بأى وجه ، فالمتولد ليس كسبا للعباد (١٢١) ·

ويذكر السنوسى أن ما يستدل به على نفى تأثير القدرة الحادثة فى الفعل المباشر هو أيضا ما يمنع القول بتأثيرها فيما يقع مباينا لمحل القدرة (١٢٢) ·

ومن الأدلة التى استند اليها الأشاعرة لنفى كون الفعل المتولد يتعلق بالقدرة الانسانية :

(أ) اذا التصق جسم بين شخصين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر ، فترجيح تحرك الجسم بفعل أحدهما ليس أولى من ترجيح تحركه بفعل الآخر ، ولا يمكن أن يكون التحريك واقعا بهما معا ، لما سبق من نفى تأثيرين مستقلين على أثر واحد ، اذا فحركة ذلك الجسم ليست فعلا لأحدهما (١٢٣) ·

(ب) يحتج المعتزلة على اسناد الفعل المتولد لقدرة

الانسان بحدوثه عند وجود أسباب معينة وبمقدار قصد العبد اليه بحسب قدرته وكونها تابعة في الوجود لأسبابها فالانسان اذا أراد الايلام بألم يسير ضرب ضربا خفيفا والعكس صحيح ، ويرفض الأشاعرة من جانبهم أن يكون هذا الارتباط معناه وجود علاقة تأثير سببية بل الله قد أجرى العادة بالاقتران بين هذه الأمور ، والله قادر أن يخرق هذه العادة فلا يكون ثمة اقتران (١٢٤) .

(جـ) كما يشير الأشاعرة الى أن هذا القول بحدوث المتولدات وفقا لما قصده الانسان غير مفهوم من جانب المعتزلة اذ هم يجيزون أن يقع الفعل من الرامي للسهم بعد أن تخترمه المنية ، فكيف والحال هذه يكون واقعا على حسب القصد (١٢٥) .

ونستطيع القول بناء على هذا التحليل لآراء الأشاعرة حول العلاقة السببية بين قدرة الانسان وفعله، أن تلك العلاقة مثلها مثل كل العلاقات بين متغيرات العالم في وجهة نظرهم ، انما هي تحدث بفاعلية مستمرة من الله تعالى وبخلق متجدد في كل لحظة ؛ والكل يقع بالقدرة الالهية المطلقة والمستقلة بالفعل ؛ وقد أوضح ابن ميمون أن جميع خطوات الفعل الانساني بناء على الرأى الأشعرى انما تحدث في كل خطوة منها بعرض يخلقه الله تعالى خلقا مباشرا ، ووفقا لآرائهم في الأعراض ، تكون هذه الأفعال في حقيقتها واقعة

بلا أية فاعليــة من جانب الانسان ، بل ان قولهم بقدرة حادثة هــو مجـرد محـاولة لنفى تهمـــة الجبر عن آرائهم (١٢٦) • ويظل تفسيرهم الغائى قائما عـــلى توكيد القــدرة الالهية المتفردة بالفاعلية لــكل ما فى العالم حتى فيما يتعلق بالفعل الانسانى •

(ب) الفعل الانسانى بين الارادة الالهية وارادة الانسان :

١ ــ ارادة الانسان وفعله :

استكمل المعتزلة سيرهم فى درب الحرية الانسانية مؤكدين على علاقة التأثير بين ارادة الانســان وفعله ، مثلما سـبق وأكدوا عـلى علاقة قدرته بفعله عــلاقة حقيقية ولم يروا فى هذا القول انتقاصا من قدر الارادة الالهية ، اذ أن ارادة الله لأفعال نفسه هى التى توجب وقوع الفعل، كما أن ارادته لالجاء غيره هى كذلك توجب وقوع ذلك الفعل من غيره أيضا ، والله أراد الانســان مختارا حر الارادة لأنه مكلف ، والانسان المكلف قادر توقــع أفعـــاله بارادته واختيــاره دون مرجـح مــن خارج(١٢٧) ، وقد أشار المعتزلة الى أن الانسان يفكر ثم يحدد ما يريد ويعزم على الفعل ، وقد قال معظمهم أن الارادة تسبق الفعل ما عــدا الجبائى الذى قال ان ارادة الانسان تكون فى لحظة التنفيذ (١٢٨) • •

ويشير المعتزلة الى تحــول تلك الارادة الى فاعليــة



فالانسان عندما يستجمع نفسه لفعل معين ويريده ويعزم عليه يقع الفعل وجوبا على ارادته ، لو كان لا يوجد فاصل زمني بين الارادة والفعل وهذا قول أبي الهذيل والنظام وجعفر بن حرب وغيرهم ، وقد قال آخرون مثل هشام بن عمرو الفوطي ، وعباد بن سليمان ، وجعفر بن مبشر ، قالوا ان الارادة غير موجبة للفعل (١٢٩) .

أما عن آرائهم حول قدرة الانسان على الامتناع عن الفعل اذا أراده ، فقد جوز ذلك معظمهم على أن يكون الامتناع بارادة أيضا وعزم جديد ، الا اذا كان الانسان قد شرع في الفعل بما يمنع توقفه مثل أن يرسل نفسه من أعلى فلا يمكنه التوقف عن السقوط (١٣٠) .

أما الأشاعرة فلم يروا أن الارادة الانسانية جديرة بتلك الفاعلية ، اذ انها ارادة محدثة ووقوع الفعل يتوقف على مرجح يختصه بالوجود دون العدم، فلا يرجح أحد الطرفين الا بارادة جازمة ، والارادة المحدثة للانسان لا تصلح للترجيح لأنها تفتقر الانتهاء الى ارادة الله القديمة التى بها وحدها يكون القرار النهائي بوقوع الفعل وتخصصه بالوجود دون العدم (١٣١) وان كان الأشاعرة كما سبق من عرض آرائهم في الكسب ، قد أشاروا الى أن الانسان اذا أراد فعلا ما وتجرد له وعزم عليه فان الله يخلق له قدرة مرادفة لحدوث الفعل ، وان كان أيضا هذا القصد

مخلوقا لله ، كما أن الانسان اذا أعرض عن شيء ولم يرده فان الله يترك خلقه له ، ولكن هذا التجاوب بين ارادة الله وارادة الانسان لا يحمل أي ضرورة بل الكل في النهاية يتوقف على مشيئة الله تعالى (١٣٢) .
والدليل على ذلك أن الانسان يهم بالشيء ويعزم على الفعل فلا يكون ، أو يقع على عكس ما أراده (١٣٣) ، وهذا هو الفرق بين ارادة الانسان التي هي مجرد ميل أو تمن وشهوة وبين ارادة الله الفعالة والتي هي قصد وايجاد سواء لفعله أو لكسب الانسان ولكل ما يكون (١٣٤) .

٢ ـ ارادة الله الشاملة والمعاصي الانسانية :

(أ) أكد المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد من أفعال العباد الا ما أمرهم به ، أما المعاصي التي تصدر عنهم فهم المريدون لها ، فالله تعالى لا يريد ما يصدر عن الانسان من أفعال قد نهى عنها ، كالزنا والسرقة واللواط والفواحش والكفر وكل القبائح ، بل هي تقع من الانسان والله تعالى لا يريدها وهو كاره لها(١٣٥) .

ولم يرتض الأشاعرة ، قول المعتزلة هذا ، نظرا لما رأوا فيه تحديد لشمول الارادة الالهية ، فالارادة الالهية عند الأشاعرة هي صفة قديمة بذات الله تعالى ، ومتعلقة بجميع الكائنات (١٣٦) فكل المخلوقات حادثة ، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تخصص القدرة

به ، فالارادة هى التى تخصص الممكنات المقدورة لله بالوقوع وبالأوقات المخصوصة ، وكل الحوادث لا تتفاوت فى تعلق ارادة الله بها ، فالله مريد لكل ما فى ملكوته ، من خير وشر ، كفر وطاعة ، لأن كل الموجودات تتعلق بالارادة على قضية واحدة لا تختلف (١٣٧) .

ويشير الأشاعرة الى اجماع الأمة سلفها وخلفها على أن ارادة الله شاملة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فلو كانت المعاصى كما يقول المعتزلة تقع غير مرادة لله ، والكفر والمعاصى واقعة أكثر من الايمان والطاعة ، لكان أكثر ما يقع من أفعال غير مراد لله تعالى ، وهو ما يخالف اجماع المسلمين (١٣٨) . واستشهدوا بقوله تعالى : « فعال لما يريد » (١٣٩) ، وقوله تعالى : « ولو شاء الله ما فعلوه » (١٤٠) كذلك قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » (١٤١) .

ولعل قول الباقلانى فى الانصاف يعد أصدق تعبير عن آراء الأشاعرة حول هذه النقطة ، فبعد أن يصم المعتزلة بالكفر والضلال لقولهم بأن الله لا يريد وقوع المعاصى يقول : « ان مذهب أهل السنة والجماعة الذين تدين لله تعالى به، انه لا يتحرك محرك ولا يسكن ساكن، ولا يطيع طائع ، ولا يعصى عاص ، من أعلى على الى ما

تحت الثرى الا بارادة الله تعالى وقضائه ومشيئته » (١٤٢) .

(ب) آراء الأشاعرة حول معنى ارادة الله للمعاصي:

وجد الأشاعرة أنهم قد وقعوا في اشكال بقولهم بان ارادة الله تشمل كل أفعال العباد ، فبات لزاما عليهم أن يبرروا هذا القول ، كيف يكون الله مريدا للمعاصي والشرور ؟ وقد حاولوا الخلاص من هذا الاشكال على ثلاثة طرق :

١ ـ القول بأن الله مريد لكل أفعال العباد جملة لا تفصيلا بمعنى أننا نقول ان الله مريد لكل أفعال العباد ولا نقول مريد الزنا والقتل والسرقة والكفر ، كما نقول على الجملة عند الدعاء يا خالق الانسان ورازق الكل ولا نقول يا رازق الخنافس والحشرات ويا خالق النمل والبعوض (١٤٣) .

٢ ـ أطلق الأشعري القول بارادة الله لكل المرادات جملة وتفصيلا ، وقيد التفصيل بأن قال هو أراد الكفر قبيحا ولكنه أراده كسبا للكافر قبيحا منه ، وأراد كذلك كل المعاصي ، لتكون قبيحة لغيره لا له (١٤٤) .

٣ ـ قال آخرون ان ارادة الله تتعلق بالمرادات تخصيصا بالوجود دون العدم ، أو العدم دون الوجود ، أو تخصصها ببعض الأحوال والأوضاع دون بعض ،

وهذا التخصيص لا يتعلق بكونها شرا فالموجودات من حيث تعلقها بارادة الله لا توصف بالشر ، حيث ان ايجادها ليس شرا ، لأن الوجود لا يوصف بكونه شرا ، وكونها موجودات ليس شرا لأنها ليست شرا فى ذاتها (١٤٥) ٠

(جـ) تفنيد الأشاعرة لرأى المعتزلة حول نفى ارادة الله للمعاصى الانسانية :

١ ــ استدل الأشاعرة على أن الله مريد لكل ما فى ملكوته ، بأن كل الموجودات حادثة مخلوقة لله ، والخالق المبدع لابد أن يكون قاصدا مريدا لكل ما يخلقه (١٤٦) ، فالله خلق كل ما فى الوجود دون اكراه ، وهو قد علم فى أزله بما يكون من أفعال العباد وقد خلقهم على وجه الحدوث وآمدهم بالأدوات التى تمكنهم من اكتساب الافعال ، فكيف لا يكون مريدا لكل ما يكون من أفعالهم (١٤٧)٠

٢ ــ استدل المعتزلة على رأيهم بأن الله تعالى لا يريد الكفر والمعاصى بقوله تعالى : « الله لا يحب الفساد »(١٤٨) ، وقوله تعالى : «ولا يرضى لعباده الكفر » (١٤٩) ، فالله لا يريد القبائح لأنه لا يحبها ولا يرضاها ، والقول بارادته للمعاصى تساوى القول بأنه يحبها ويرضاها فى رأى المعتزلة (١٥٠) ٠

وقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا ، بأن فرقوا بين القول بأن ارادة الله تشمل المعاصى وبين كونها محبوبة مرضية ، فاسم المحبة انما يقع على الممدوح المثاب ، والمغضوب ليس ممدوحا ولا مثابا ، فالارادة لا تساوى المحبة والرضا عند الأشاعرة (١٥١) ، فكل ما يقع مرادا لله تعالى ، ولكن ليس كل ما يكون من أفعال محمودا ولا مثابا فلا يقال عنه مرضى ومحبوب ، فالكفر والمعاصى مع كونها مرادة لله الا أنها ليست مرضية عنده بمعنى أنه لا يرضاها دينا ولا شرعا لأنه قد نهى عنها ، فالارادة واحدة ويختلف حكمها بتعلقها بالمراد ، فهى اذا تعلقت بمأمور مثاب سميت رضا ومحبة ، واذا تعلقت بمنهى معاقب سميت سخطا وغضبا (١٥٢) ، فالمراد هو ما وقع كما كان فى العلم الأزلى انه يكون ، والارادة الالهية تتعلق بكل من المرضى والمغضوب ، لأن ارادة الله تعالى ليست بمعنى تغير الطبع وتحوله ، بل هى ارادة قصد نفع لمن كان فى علم الله الأزلى انه ينفعه ، وقصد ضرر لمن سبق فى علمه أنه يضره (١٥٣) .

٣ ـ يستدل الأشاعرة أيضا على أن الله تعالى مريد لكل أفعال العباد بما فيها الكفر والمعاصى ، بأنه تعالى قد علم فى أزله أن الكافر لا يكون منه الايمان ، وخلاف ما وقع فى علم الله تعالى محال ، والعالم

يكـون الشيء محـالا لا يريده ، فالله تعـالى اذا لا يريد ايمان الكافر ، لأنه تعالى يريد ما هو فى علمه الأزلى كما علم (١٥٤) .

٤ ـ رفض المعتزلة القول بأن الله مريد لأفعال العباد بما فيها السفه والظلم ، لأن مريد السفه سـفيها ومريد الظلم ظالما ، وقد رد الأشاعرة عـلى قولهم هذا فيقول الأشعرى ردا عليهم أن قياس الغائب على الشاهد فى هذا المقام لا يجوز لأن مريد السفه منا سفيها ، ولكن لا يجوز هـذا القول فى حق الله ، لأنه تعالى يريد الطاعة مثلا دون أن يعنى هذا كونه طائعا وارادة الله للسفه هى ارادته لكونه سـفها منا وليس له (١٥٥) . كما يشير الباقلانى الى خطأ رأى المعتزلة هذا ، على أساس أن القياس غير جائز لأن الانسان فوقه آمر ناه لذلك فالانسان اذا أراد الطاعة يصح القول بأنه مطيـع لأنه مأمور به ، واذا أراد السفه أو الظلم يقال سفيها وظالما لأنه منهى عنه ، أما الله تعـالى فليس فوقه آمر أو ناه تعالى عن ذلك ، فلا يقال ان ارادته لسـفه تعنى كونه سفيها (١٥٦) . كذلك ارادة الله لما يكـون ظلما من العباد لا تتنافى مع حكمته ، فالافعال فى حقه تتساوى فلا ينسب اليه شر ولا يقال فى حقه فعل الشر لأن هذا يقال فى حق من ينتفع ويتضرر تعالى الله عن ذلك (١٥٧) .

٥ ــ أشار الأشاعرة الى أن قول المعتزلة بوقوع المعاصى من الانسان على غير ارادة الله تعالى هو وصف لله بالعجز والقهر ، لأن هذا يعنى أن يكون فى ملكه ما يأباه ويكرهه ، والملك اذا وقع فى ملكه ما يأباه فان هذا دليل ضعف ، والله تعالى يتصف بكل صفات الكمال ، فكيف يوصف الله تعالى بأنه يقع فى ملكه ما يأباه ، كذلك لو أراد الله من العباد ما لم يكن فهذا دليل عجز وضعف وقصور عن بلوغ المراد فكيف يريد الله ما لا يكون ويريد أضعف خلقه فيكون ؟ (١٥٨) .

فمثلما انه لا يجوز أن يكون فى ملكه مالا يعلمه دون أن يكون ذلك دليل ضعف وقصور ، فكذلك لا يجوز أن يقال : يوجد فى ملكه مالا يريده دون أن يؤدى هذا الى القول باتصافه تعالى بالضعف والقصور (١٥٩) .

واذا كان المعتزلة قد أشاروا الى أن القول بأن الله لا يريد وقوع المعاصى من العباد ليس دليل ضعف أو قصور من الله ، لأن الله لو كان يريد حمل الناس والجائهم للايمان فهو قادر على ذلك ، وقادر على أن يدخلهم قسرا فى الايمان ولكنه خلقهم أحرار الارادة ، كما منحهم القدرة الفعالة ، وبهذا لا يكون وقوع المعاصى بارادة الانسان دون ارادة الله لها انتقاصا من قدر الارادة الالهية (١٦٠) ، وعن هذا يقول القاضى عبد الجبار : « القدرة على المنع من الشىء مع عدم

منعه دليل على وقوعه بارادة القادر . مثل اننا فى الشاهد لا نريد اختلاف اليهودى على المعبد ونقدر على المنع ولا نمنعه » (١٦١) .

ويستدل المعتزلة على رأيهم هذا بقوله تعالى : « وما هم بضارين من أحد الا باذن الله » (١٦٢) ، وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »(١٦٣) فان هذا يدل على قدرته على حمل الناس على ما يريد ، وهم بعصيانه لم يغلبوه ، ولو شاء لأجبرهم على الايمان جبرا ولكنه اختار لهم حرية الارادة (١٦٤) .

ولم يرض الأشاعرة بهذا التبرير المعتزلى ، ذاكرين أنه على أصول المعتزلة فان القادر على الكفر قادر أيضا على الايمان ، فلا يمنع انه مع نزول الآيات الملجئات أن يكفر أيضا ، ولا يكون الله قادرا على ادخالهم الايمان قسرا (١٦٥) . كما يحتج الأشاعرة أيضا بأن الله لو كان مريدا لايمانهم ولم يلجئهم للايمان ، مع قدرته عليه ، فان هذا دليل قصور ، لأن نفاذ المشيئة دليل اقتدار وتمكن ومن يمضى ارادته أجدر بوصف الاقتدار، والله تعالى يتصف بالاقتدار المطلق ، فلابد أن يكون كل ما يقع من أفعال العباد بارادته بما فى ذلك الكفر والمعاصى (١٦٦) .

وقد أشار القاضى عبد الجبار الى أن هذا الرأى الأشعرى باعتبار شمول الارادة الالهية للكفر والمعاصى

شرط أساسى لنفى القول بالضعف والقصور عن الله تعالى ، هو تصور خاطىء لمفهوم الاقتدار الالهى ، ويؤدى الى هدم أى أساس لمفهوم العدل الالهى (١٦٧) ٠

اذا فان الموقف الأشعرى يؤكد على نفاذ المشيئة الالهية بشكل مطلق وشامل ، فكما كانوا حريصين على توكيد هذا المعنى فيما يتعلق بخلق العالم والسببية ، فان الفعل الانسانى أيضا ــ يأتى وفقا للمشيئة الالهية النافذة ، بالرغم من أن هذا الفعل منوط به التكليف والثواب والعقاب ، ولكن الحرص الأشعرى على توكيد السيادة المطلقة لله على العالم لم يسمح بأن يخرج الفعل الانسانى من منطقة الارادة الالهية ليدخل فى منطقة الارادة الانسانية ، اذا فالقصد الالهى عند الأشاعرة يشمل الفعل الانسانى أيضا بنفس الدرجة التى يشمل بها باقى مكونات العالم مما يؤكد على أن تفسيرهم الغائى يقوم فى أساسه على توكيد العلاقة الوطيدة لله بالعالم سواء بكليته أو مكوناته ، تلك العلاقة المتمثلة فى الاحداث المستمر بالمشيئة المختارة ٠

ثالثا : مشكلة الحرية وحكمة التكليف وعلاقتهما بالغائية عند الأشاعرة :

لعل أهم اشكال واجه الأشاعرة فى آرائهم حول موضوع الحرية الانسانية ، هو أن تلك الآراء قد يؤخذ

عليها أنها تتعارض مع شرعية التكليف الالهى للانسان، اذ أنه لكى تثبت حكمة التكليف فلابد من الاقرار للانسان بحرية فعله واختياره ، فان كان الأشاعرة قد رأوا أن القول بحرية ارادة الانسان وفاعليته يتعارض مع القدرة والارادة المطلقة لله ، فقد أصبح لزاما عليهم بعد أن انحازوا لجانب اعلاء السيادة المطلقة لله على العالم ونفيهم لأى فاعلية أخرى بما فيها الفاعلية الانسانية ، اصبح لزاما عليهم أن يقدموا تبريرات لآرائهم تنقذ حكمة التكليف التى باتت مهددة وفقا لتلك الآراء ، من حيث أنها تتعارض مع معقولية التكليف وعدالته أيضا :

(أ) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم فى الحرية والقول بمعقولية التكليف :

أقام المعتزلة دليلهم القوى على حرية الانسان استنادا لمبدأ حكمة التكليف ، فان عدم الاقرار بحرية الانسان تجاه ما يصدر عنه من أفعال ينفى القول بأى حكمة أو معقولية للتكليف الالهى الواقع عليه من حيث انه :

١ ـ التكليف متوجه على العبد بافعل ولا تفعل ولو لم يكن الانسان حرا مختارا ، قادرا على أفعاله قدرة فعالة حقيقية ، لأصبح التوجه بافعل ولا تفعل

غير معقول ، لأنه يصبح طلبا غير ممكن ، ومطالبة للعبد بما هو محال ، وبهذا ينتفى معنى التكليف والوعد والوعيد وما يستتبعهما من ثواب وعقاب، لأن انكار حرية الانسان يعنى أن التكليف الالهى يساوى قول افعل وأنت لا تفعل وهو ما يتنافى مع بديهيات الحس والعقل ، واتصبح مطالبة الانسان بالفعل كمطالبته باحداث الاجسام مثلا ، ويصبح لا فرق بين مخاطبة الانسان العاقل والجماد ، ويتساوى أمر التسخير وأمر التكليف (١٦٨) .

٢ ـ كذلك فان نفى الحرية الانسانية فى رأى المعتزلة يهدد معقولية التكليف ، من حيث انه يلزم عن ذلك أن تنتفى حكمة الأمر والنهى ، فلو كانت ارادة الله ملزمة فى توجيه أفعال الانسان ، لأصبح الأمر والنهى أمرا غير معقول ، فمادام الله مريدا لكل أفعالهم فكيف أمرهم بالطاعة والايمان ونهاهم عن الكفر والمعصية ، فكأن أراد منهم ما نهاهم عنه كما أراد ما أمرهم به ، وهذا يتنافى مع القول بالحكمة ويستتبع ذلك أن تتساوى الطاعة والمعصية لأنهما متساويتان فى كونهما مرادتين لله (١٦٩) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على آراء المعتزلة ،

ليوفقوا بين آرائهم في موضوع الحرية من ناحية وأن يظل التكليف معنى معقول من ناحية أخرى :

١ ـ وقد بدأوا برفض رأى المعتزلة في التوحيد بين معنى الأمر والارادة ، مؤكدين على التفرقة بين الارادة الالهية والأمر ، فليس الآمر بشيء يريد حصوله بالضرورة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى قد أمر أبا لهب بالايمان ، وهو يعلم انه لا يؤمن في قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب » (١٧٠) اذا فقد أمر الله أبا لهب بالايمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، فقد أمره وهو لا يريد منه الايمان لما سبق في علمه تعالى انه لا يكون منه الايمان أبدا ، كما أن الله تعالى قد أمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) بخمسين صلاة ثم ردها الى خمس ، كذلك فقد أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده وهو لم يرد منه ذلك لأنه دفع عنه هذا الأمر فيما بعد ، فالأمر اذا لا يدل على ارادة وقوع الفعل (٧١) ، انما الله مريد لما سبق في علمه أنه يكون كما علمه ، فمن يعلم أن كون الشيء محالا لا يريده (١٧٢) ويشير الشهرستاني الى أن القول بارادة على خلاف ما سبق في العلم الأزلي ، تعطيل لحكم الارادة وتغيير لأخص وصفها وهو التخصيص بالوجود والأوضاع والأوقات ، فالارادة تتعلق

بالممكنات المتجددة أما المحالات فلا تتعلق بها ،
وخلاف ما علمه الله فى أزله محال أن يوجد ،
فكيف تتعلق به ارادة الله من حيث هى صفة
تخصيص (١٧٣) .

٢ ـ ثم يوضح الأشاعرة بعد ذلك أنه على أساس تلك التفرقة بين المأمور والمراد لله من أفعال العباد ، فان طاعة العبد هى موافقة فعله للأمر الالهى وليس موافقته ارادة الله (١٧٤) ، كذلك فان جهة المأمور به هو كسب المأمور ، وقد رأى الأشاعرة فى معنى الكسب ما يكفى للارادة الانسانية لكى يحسن أن يخاطب الانسان بالأمر والنهى فيؤكد الشهرستانى أن نسبة الفعل لارادة الانسان كسبا كاف لكون الأمر والنهى الالهى معقولا ، من حيث ان الكسب يتعلق به أخص وصف الفعل من كونه صلاة أو طاعة أو معصية ، وهو ما يخاطب عليه المكلف بافعل ولا تفعل وهو ما يثاب أو يعاقب عليه (١٧٥) .

٣ ـ وبقى أمام الأشاعرة اشكال آخر ، فلو كان القول بأن الله تعالى يريد مالا يكون دليل قصور وضعف وعجز ، أفليس هذا القول يتطبق أيضا على عدم وقوع ما أمر به ، ويرد الباقلانى على هذا القول ردا ضعيفا بأن العجز يصح عند قصور الارادة ، أما عدم صدوع العباد بالأمر فليس دليل عجز لأنه

وقع وفق الارادة (١٧٦) . وقد حاول الآمدى أيضا معالجة هذه النقطة بالقول بأن الله عند تكليفه للعباد قد يريد أمر التكليف فقط دون وقوع المكلف به ، وقد تتعلق الارادة بأمر ما وقع به ، مع نفى ارادة التكليف به ، وهو بهذا يحاول تبرير أن الكثير من الأوامر والتكليفات لا تحدث مع وقوع الكثير مما نهى الله عنه (١٧٧) .

(ب) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم فى حرية الانسان والقول بعدالة التكليف :

الهدى والضلال والختم والطبع :

لكى يتضح مفهوم عدالة التكليف لدى الأشاعرة فلابد من بحث آرائهم حول الهدى والضلال والختم والطبع والتوفيق والخذلان ، نظرا لما تمثله هذه النقطة من خلاف عميق الجذور بين وجهتى نظر كل من المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم العدل الالهى وفقا لآراء كل من الفريقين فى الحرية الانسانية ، فقد رأى المعتزلة أن القول بأن الله يضل العباد ويهديهم هو قول يتنافى مع أصل العدل الالهى ، لأنه لو كان الله هو الذى يضل العباد ويدفعهم للكفر فكيف يصير الثواب والعقاب عدلا (١٧٨) ، لذلك اتجهوا الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالختم والطبع لتتفق مع القول بحرية الانسان

في اختيار أفعاله ، كقوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » (١٧٩) ؛ أولوها على معنى الشهادة والحكم من الله انهم لا يؤمنون دون أن يعني ذلك أنهم ممنوعون من الايمان أو مدفوعون الى الكفر واذكر بعضهم أن الحكم والطبع هو سمة أو علامة على قلوب الكفار (١٨٠) ، أما الاضلال فهو بمعنى التسمية للكفار ، ومعنى جعله صدور الكفار ضيقة أى انها تضيق من سماعهم الوعد والوعيد (١٨١) ، وقد رفض المعتزلة أى معنى للهدى والاضلال يؤدى الى القول بأن الانسان مجبر على أفعاله، تنزيها لله تعالى عن ظلم عباده (١٨٢) ، حتى ان عباد ابن سليمان قال ان الله لم يخلق الكافر لأنه يشتمل ذاته وكفره ، كما أن هشام بن عمرو الفوطي رفض القول بأن الله تعالى يضل الكافرين أو يؤلف بين قلوب المؤمنين (١٨٣) مع وجود نصوص قرآنية بهذا المعنى كقوله تعالى : « ولو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » (١٨٤) .

كذلك رفض المعتزلة القول بأن الله يختص بعض عباده دون بعض بالهدى والتوفيق والتسديد لما يبدو فى هذا القول من المحاباة وهو ما يتنافى مع مفهوم العدل الالهى الذى حرص عليه المعتزلة أشد الحرص ، وفسروا معنى هدى الله للمؤمنين وتوفيقه وتسديده اياهم بأنه اما أن يكون بمعنى الحكم والتسمية من الله لعباده المؤمنين ، أو هو لطفا من الألطاف لا يوجب طاعة

العبد ولا يضطره للايمان وهذا قول جعفر بن حرب (١٨٥) ، أو أن يكون الهدى من الله للخلق جميعا بمعنى الدعوى الى سواء السبيل وتوضيحه للعباد كافة (١٨٦) .

ويأتى هذا التفسير المعتزلى لمعنى الهدى والتوفيق والاضلال والختم .. متفقا تماما مع رأيهم فى الحرية الانسانية وصولا الى ارساء مفهوم سام للعدالة الالهية التى لا تظلم الانسان سواء بدفعه للضلال أو اختصاص بعض البشر دون بعض بالهداية والعناية .

أما الأشاعرة فقد اختلف رأيهم تماما حول هذه النقطة مع الرأى المعتزلى ، فان كان المعتزلة قد ذهبوا الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالهدى والاضلال .. لتتفق مع القول بالحرية الانسانية فقد رفض الأشاعرة هذا ، ورأوا أن فى هذه النصوص مالا يقبل التأويل، وان دلالتها واضحة على تفردالقدرة والمشيئة الالهية بهدى العباد أو اضلالهم (١٨٧) .

وعلى هذا فقد رأى الأشاعرة أن الله قد يتفضل على بعض عباده بالايمان والتوفيق والتسديد والهداية، واستدلوا على هذا بقوله : « انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء »(١٨٨) . كذلك قوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » (١٨٩) ، وقوله :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام»(١٩٠)، وقد رأى الأشاعرة في هذه النصوص القرآنية ما يدل على أن هدى الله وتوفيقه انما هو بمعنى خلق الاهتداء في قلوب العباد (١٩١) ، ويذكر الأشعرى والجوينى أن التوفيق من الله هو خلق قدرة للعبد على الطاعة ، والموفق لا يعصى فلا قدرة له على ذلك والعكس صحيح (١٩٢) ، وقد تكون الهداية أيضا بمعنى ابانة الحق والدعوة له ، وهو ما قد يقوم به الأنبياء والرسل أيضا (١٩٣) كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » (١٩٤) .

ويشير الأشعرى والباقلانى الى أن الايمان نعمة وفضل من الله يتفضل به على من يريد من عباده دون بعض ، بأن يخلق الايمان فى قلوبهم ويوفقهم له ، فالله مثلا قد أنعم به على أبى بكر دون أبى لهب(٢٩٥) وانكار هذا مخالف للشرع ولقوله تعالى : « فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » (١٩٦) كذلك قوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (١٩٧) ، وقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا (١٩٨) وقوله تعالى : « بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان » (١٩٩) .

وقد رفض القاضى عبد الجبار هذا الرأى

للأشاعرة . فالله لا يحدث الايمان فى العباد بعضهم دون بعض ، لأن الانسان في رأيه هو المحدث لأفعاله فيقول : « ونحن لا نحمد الله على الايمان نفسه وانما نحمده على مقدماته من التمكين وازاحة العلل بأنواع الألطاف » (٢٠٠) .

ويدلل الشهرستاني على أن الايمان هو نعمة يمن الله بها على عباده بالدعاء ، كأن يدعو الانسان ربه بالهداية كما في قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم » (٢٠١) ، و« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا (٢٠٢) ، فالدعاء به معنى الاستعانة بالله سواء كان السؤال متوجه للهداية نفسها أو الثبات عليها ، الا أنه فى كلا الأمرين يستعين العبد بالله لتكون له الهداية والايمان ، اذا فالهداية هى من الله تعالى والا لبطل معنى الدعاء والاستعانة (٢٠٣) .

وقد أكد الأشاعرة على أن الله قد يضل بعض الناس ويحرمهم من المقدرة على الاهتداء ، ويصرف من يشاء عن الايمان (٢٠٤) ، لقوله تعالى : « ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا»(٢٠٥) وقوله : «يضل من يشاء ويهدى من يشاء » (٢٠٦) وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » (٢٠٧) .

ويرفض الجويني فى الارشاد تأويل المعتزلة لآيات الاضلال على أنها مجرد تسمية من الله للكافرين

بالضالين ، مستشهدا بآيات تنبيء عن تمدح الله باقتداره على ضمائر العباد وقلوبهم وأنه المهيمن عليها المتحكم بها وفقا لمطلق المشيئة (٢٠٨) ، كقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة» (٢٠٩) ويؤكد أن الله يصرف بالختم والطبع على قلوب من يشاء من عباده عن الحق والهداية ، وان كان للجويني رأى آخر فى العقيدة النظامية يخالف رأيه هذا ، اذ أنه يذكر أن الطبع على قلوب العباد لا يعنى أنهم ممنوعون عن الايمان ، بل هم موصوفون بالتمكن والاقتدار ، ولكن اذا أراد الله بالعبد شرا فانه يهيىء له الظروف والمناسبات التى تدفعه الى التمادى فى غيه وضلاله ، وما دفع الجوينى الى هذا القول الا ادراكه لأن القول بحتمية الختم والطبع يجعل الانسان كالمكبل الملقى فى الماء مع مطالبته بألا يبتل (٢١٠) .

واقد رفض الأشاعرة التفسير المعتزلى للهدى والضلال على أنهما مجرد حكم وتسمية من الله ، لأن ذلك من وجهة نظرهم لا يعطى لقدرة الله تعالى تأثيرا على العباد فى هدايتهم للايمان أو ابعادهم عن طريق الحق ، أكثر مما يعطى للأنبياء والبشر الصالحين الذين يجوز منهم أن يدعوا غيرهم للحق أو يطلقوا على غيرهم التسميات سواءا بالمهتدين أو الضالين (٢١١) .

أما المبدأ العام للأشاعرة فيما يتعلق بهداية الله

للعباد أو اضلالهم ، فقد أقروا بتفرد الله تعالى فى هذا المجال وهيمنته على قلوب البشر ، وقد فسر الأشعرى هذا الاقرار وفقا للمبدأ الذى يلاحظ انه صاحب الأولوية الأولى فى كل النسق الفكرى للأشاعرة ، وهو أن الحق ليس الا التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة ويقول الأشعرى عن هذا : « الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء وينعم على من يشاء ويعز من يشاء ويغفر لمن يشاء ويغنى من يشاء ، وانه لا يسأل فى شىء من ذلك عما يفعل لأنه مالك غير مملوك ، والا مأمور ولا منهى ، يفعل ما يشاء » (٢١٢) مستشهدا على هذا بقوله تعالى : « عذابى أصيب به من أشاء » (٢١٣) وقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٢١٤) .

فاذا كان الأشاعرة قد جعلوا الاهتداء للايمان والبعد عنه مخلوقا من الإله فى العباد ، وهو يتفضل به على من يختصهم بفضله من عباده ، وهو القول الذى رفضه المعتزلة كل الرفض ، لما ينطوى عليه من نفى لعدالة التكليف ، فكيف استطاع الأشاعرة بعد آرائهم تلك أن يحددوا مفهوما لعدالة التكليف ؟

مفهوم عدالة التكليف عند الأشاعرة :

ان أقوى نقد وجهه المعتزلة لأى قول يحد من حرية اختيار الانسان هو أن مثل هذا القول يؤدى الى انتفاء أى معنى للعدالة الالهية ، فلو أن الله خالق لأفعال

العباد موجه لهـا ، فالانسـان لا يملك من حرية فعله وارادته شيئا ، فكيف يكون اذا التكليف وما يستتبعه من ثواب وعقاب عدلا ؟ (٢١٥) ان هذا القول يتنافى مع أحد أهم الأصول عندهم وهو أصل العدل والذى من أجله كان لقب « العـدلية أو أهـل العـدل » آحـد تسمياتهم (٢١٦) ، وقد بلغ رفضهم لأى قول يحـد من الحرية الانسانية آن أبا موسى المردار قد أكفر القائل بالجبر وأكفر الشاك فى كفره والشاك فى الشاك ، لما فى القول بالجبر من وصف لله بالظلم ، وهـو المحسن لعباده ، العـادل الرحيم بهم ، وهم المسيئون لأنفسـهم والمقصرون فيما يجب لله تعالى (٢١٧) .

وقد حاول الأشاعرة التغلب عـلى هذا الاشـكال ووضع مفهوم لعدالة التكليف يتفق مع مبدئهم فى اعلاء السيادة المطلقة لله على العالم ، والتوكيد على القـدرة والارادة الالهيـة الشـاملة ذات الفاعلية الوحيـدة فى الوجود .

أما الأشعرى فقد كان الأكثر تشددا لهذا المبدأ ، والأكثر تحفظا فى منح الانسان أى حرية أو فاعلية ، وقد أشار الى أن التكليف من الله للعباد لا يلزمه بمنحهم القدرة على ما كلفوا به ، وعدم قدرة الانسان على فعل معين لا يسقط تكليفه به (٢١٨) ، ويدلل على ذلك بأن الله تعـالى قد طلب من الكفـار أن يتبعوا طريق الحق

ويستمعوا الى الدعوة مع قوله تعالى : « وكانوا لا يستطيعون سمعا » (٢١٩) . اذا فالقدرة ليست شرطا للتكليف ، ويفسر الأشعرى رأيه هذا موضحا أن شرط التكليف هو صحة البنية وسلامة العقل وان كانا لا يؤثران في وجود الفعل ، فالعجز أوخلو الانسان من أى قدرة أو أى علم هو ما لا يجوز معه التكليف ، اما أن لا تكون لانسان قدرة على الايمان مع علم الله الأزلى السابق بأنهم لا يؤمنون أبدا فهذا لا يمنع التكليف ، ولا يتنافى مع عدالته، لأن الكفار قد انصرفوا باختيارهم عن الحق بتشاغلهم عنه وتركهم له وهم ليسوا ممنوعين ولا عاجزين من حيث صحة ابدانهم وسلامة عقولهم اذ أن لهم قدرة على أفعال أخرى ، وان كان الله تعالى لا يقدرهم على الايمان لعلمه السابق بأنهم لا يؤمنون فان هذا لا يتنافى مع تكليفهم واستحقاقهم العذاب على ذلك (٢٢٠) .

ورجع الأشاعرة أيضا الى مبدئهم الأساسى لتفسير مفهوم عدالة التكليف وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة ، من حيث ان العدل الحقيقى هو الاقرار بحق المالك أن يفعل في مملوكه ما يشاء ، ورأوا أن الثواب والعقاب ليسا الا امارات شرعية أرادها الله ، بلا أي ضرورة عقلية من حيث ارتباطها بالأفعال (٢٢١) .

وقد حاول الأشاعرة أن يجعلوا من فكرتهم فى

الكسب أن يكون ذلك الكسب هو الجهة التى يتعلق بهـا التكليف ويقع عليها الثواب والعقاب محاولين التخلص من القـــول بأن آراءهـم تـؤدى الى القـــول بالجبر مشيرين (٢٢٢) الى قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢٣) ، وقوله تعالى : « بما كسبت أيدى الناس»(٢٢٤)، كذلك قوله : « وما أصابك من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٢٢٥) ، ولقد حاول الأشـاعرة تعـويل حقيقة التـكليف وعدالتـه عـلى نظريتهم فى الكسب ، اذ انهم قد وجدوا أنفسهم بصدد اشكال خطير تجاه عدالة التكليف وهو ما تنبه اليه الجوينى مشيرا الى أنه سوف يحاول التوفيق بين تفويض الأمور كلها لله وبين تنقية قواعد الشرائع (٢٢٦) ، ولعل هذا الاشكال هـو ما دفـع بالجـوينى الى الاقرار ببعض الفـاعلية الانسانية كما سبق عرض آرائه حول هذه النقطة(٢٢٧)

وقد تابع الأشـاعرة محاولاتهم فى التـوفيق بين آرائهم فى الحرية الانسانية وعدالة التكليف ، فأشاروا الى أن التكليف لا يشترط فيه أن يكون الفعل من خلق الانسان ، فالله لا يأمر الانسان بخلق الأفعال(٢٢٨) ، ولـكن قدرة الانســان وارادته تتعلق بأخص وصـف الفعل ، اذ أن الوجود من حيث هو موجود لا يوصـف بالحسن والقبح انما يوصـف بذلك من وجه تعلقـه بكسب الانسان وليس ايجاده ، وهـو ما يستحق عليـه

الثـواب أو العقـاب حسب موافقته أو مخالفتـه للأمر والنهى الالهى (٢٢٩) ٠

وقد حاول الرازى الاشـارة الى نقطة هامة تتعلق بمنطقة استحقاق الثواب والعقاب فى الفعل الانسانى، اذ أنه يرى أن ارادة الله تتلاقى فى العـادة مع ارادة العبد اذا وجهها وركزها من أجل فعل ما ، فيحدث الله له القدرة على هذا يكون العبـد كالمـوجد وان لم يكن موجدا وبهذا يكون الثواب أو العقـاب المسـتحق تبعا للتكليف عدلا (٢٣٠) ٠

أما عمق هذا الاشكال الذى وجد الأشاعرة أنفسهم يواجهونه فقد عبر عنه الجوينى أصدق تعبير بقوله : « من اسـتراب فى أن أفعال العبـاد واقعة عـلى حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففى المصـير الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعلة قطع طلبـات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون » (٢٣١) ٠

ويمكن القول أن آراء الأشـاعرة حـول الحـرية الانسانية والتكليف تأتى متسقة مع تصورهم الخـاص لمفهوم العدل والحكمة الالهية ـ كمـا سـيتضح ـ ذلك التصور الذى له أكبر الأثر على مفهومهم للغائية ٠

رابعا : الحتمية الالهية الشاملة عند الأشاعرة :

اذا كان الأشاعرة قد رفضوا القول بحتمية سببية سواء فى الطبيعة أو فى العلاقة بين الارادة والقدرة الانسانية وما يصدر عن الانسان من أفعال ، فقد استبدلوا تلك الحتمية السببية بحتمية أخرى أرجعوها الى الله تعالى ، وهى حتمية نفاذ القضاء والقدر ·

أ ـ المعنى اللفظى للقضاء والقدر (٢٣٢) :

القدر قد يكون بمعنى جعل الشىء على قدر ما فى الترتيب والحد كقوله تعالى :

« كل شىء خلقناه بقدر » (٢٣٣) أو يكون القضاء والقدر بمعنى الخلق كقوله : « قدر فهدى » (٢٣٤) وقوله أيضا : «فقضاهن سبع سموات فى يومين»(٢٣٥) وقد يكون القضاء بمعنى الامر ، مثلما فى قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » (٢٣٦) وقد يكون القضاء بمعنى انه تعالى أراد وحكم كقوله تعالى : « واذا قضى أمرا انما يقول له كن فيكون » (٢٣٧) أى حكم بكونه فكونه ·

ب ـ قضاء الله يشمل كل شىء عند الأشاعرة :

وقد أكد الأشاعرة على أن قضاء الله يشمل جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم من قبل أن يخلقهم وكل

ما يكون منهم منذ وجودهم حتى يـوم البعث مثبت فى اللوح المحفوظ ، ولا يقال عن شيء من كل ذلك انه من غير الله ، بل الكل من عنـد الله وبقـدره (٢٣٨) ٠ واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى : « وكل شيء فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر » (٢٣٩) ، وكذلك قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « ان خلق أحـدكم يجمع فى بطن أمه أربعين ليلة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثـل ذلك ، ثم يبعث الله الملك ، قال فيؤمر بأربع كلمات : يقال أكتب أجله ، ورزقه وعمله وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح » (٢٤٠) ٠

ويورد الاسـفراييني رأى عـلى بن أبى طالب فى القضاء والقدر عندما سئل عن القدر فأشار الى وعورة البحث فيه ، وأوضح أن معناه أن يكون كل حادث بمشيئة الله تعالى ، وكل ما يحدث للانسان فهو بقدر من الله ، الصحة والمرض ، الطاعة والمعصية(٢٤١) ٠ وقد تمثل الأشاعرة هذا الرأى فلم يستثنوا أى شيء يحدث للانسان منذ مولده حتى بعثه من أن يكون واقعا للانسان بقضاء الله وقدره دون تفـرقة بين أجله أو رزقه أو طاعتـه ومعصيته ٠

وقد اختلفت آراء الأشاعرة عن آراء المعتزلة حول هذا المعنى للقضاء والقـدر ، فأغلب المعتزلة قد قالوا أن المقتول مقطوع عليه أجله عدا أبى الهذيل والجبائى

اللذين قالا بأن المقتول لو لم يمت مقتـولا لمات بأجله لأن الوقت الذى لم يعش فيه ليس أجلا له (٢٤٢) .

بينما آكد الأشاعرة على أن أجل الانسان ، وهـو الوقت الذى قدر الله أن يموت فيه وكان فى سابق علمه فلابد وأن يموت فى هذا الوقت ، والاماتة هى فعل الله تعالى ، والأجل المقدر للانسان لا يتصور تغيره بتقديم أو تأخير لما يكون فى علم الله السابق من وقوعه كمـا علمه لله ، ولو جاز للانسان القاتل أن يقـدم أجـل الانسان المقتول لجاز كذلك أن يؤخره ويمد فى عمره وهذا القول الحاد وكفر فى رأى الأشـاعرة (٢٤٣) ، واستشهدوا على ذلك بقـوله تعـالى : « اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٢٤٤) .

كذلك يرى الأشـاعرة أن أرزاق العبـاد وهى كل ما يقتاتون به أو ينتفعون به فهـو من عند الله لا فرق بين حـلال وحرام ، ويرفضـون قول المعتزلة بأن الله لا يرزق الا الحلال لأن هذا يعنى أن هناك رازقا غـير الله (٢٤٥) ، وهو ما يتنافى مع قوله تعالى : « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (٢٤٦) ومعنى أن الله رازق الحرام عنـد الأشـاعرة لا يعنى اباحته وتمليكه بل يعنى أنه جعله قواما للأجسام (٢٤٧) .

حتى الأسعار لم يستثنها الاشـاعرة أن تكون من الله (٢٤٨) وبذلك يكونون قد جعلوا من حياة الانسان

بكل كبيرة وصغيرة فيها قصة خط كل حرف منها فى لوح القدر منذ الأزل .

جـ ـ علم الله الأزلى وأفعال الانسان :

١ ـ ان قول الأشاعرة بحتمية وقوع قضاء الله وقدره ، ترجع الى أنهم وجدوا فى هذا القول الحل الوحيد لمشكلة علم الله الأزلى الشامل ، فما دام الله قد علم فى أزله بما يكون فلابد من وقوعه كما علمه ، ولا يقدر بشر على الخروج عما قدره الله له ، فقدر الانسان حتمي وهو راجع لارادة الله تعالى وفقا لما كان فى علمه السابق وما علم الله أنه يكون من أفعال العباد فهو واجب الصدور عنهم ، وما علم امتناعه فهو ممتنع، فلا قدرة ولا اختيار للعبد لأن الواجب والممتنع لا اختيار عليهما (٢٤٩) ، وحتمية القضاء وفقا للعلم الالهى السابق هو ما دفع هشام بن عمرو الفوطى من المعتزلة لانكار أن يكون الله لم يزل عالما بكفر الكافرين ، لما فى ذلك من تناقض مع القول بحرية تقرير الانسان لمصيره ، كما أن هذا القول يجعل الدعوة للايمان بارسال الأنبياء غير مجدية وبالتالى فهو فعل خال من الحكمة وقد انبرى الخياط للرد على هذا القول مشيرا الى أن المعتزلة يؤكدون على أن علم الله أزلى ، والله تعالى مع علمه السابق بكفر الكافرين من عباده ، فقد أرسل الرسل والأنبياء لهداية البشر كافة ، لم يستثن أحدا من فضله

وكرمه ، فالكل متساوون فى التعريض والمحنة والبيان والدلالة والدعاء ، وعلى هذا يكون كفر الكافر هـو اساءته لنفسه وهو الملوم على فعله والاحسان من الله وفضله وانعامه لا يتغير (٢٥٠) ٠

٢ ـ وفقا لآراء الأشاعرة حول شمول القدر الالهى ، فان أفعال الانسان بما فيها المعاصى والكفر فهى قضاء وقدر من الله تعالى وقد علمها الله وأخبر عنها فهو يعلم ما يكون قبل أن يكون (٢٥١) اذ قال تعالى : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين (٢٥٢) ٠ وقوله تعالى : « أحاط بكل شىء علما » (٢٥٣) ، وهى بهذا المعنى مخلوقة لله ومكتوبة منه ، واقعة بارادته وعلى حسب قصده تعالى ومع هذا يؤكد الأشاعرة أن هذا القول لا يعنى أن الله تعالى أمر بها أو رضى عنها(٢٥٤)

٣ ـ يؤكد الأشاعرة على أن البشر فريقان ، فريق خلق ليكون من أهل الجنة، وفريق خلق ليكون من اهل النار وكل انسان معلوم لله منذ الأزل الى أى الفريقين ينتمى ، فمن رضى الله عنه فهو مرضى عنه وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط الله عليه ، فهو مغضوب عليه وان كان فى الحال طائعا ، الكل مكتوب له قدره عند الله (٢٥٥) ٠ وبالرغم من غرابة هذا القول عن روح العدالة الا أن ما دفع الأشاعرة لمثل هذا الرأى هو

الحفاظ على مفهوم العلم الالهى الأزلى والشامل لكل ما يكون ، وقد استشهد الأشاعرة على آرائهم تلك ببعض النصوص القرآنية كقوله تعالى : « لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الانس والجن » (٢٥٦) ، وقوله تعالى : « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » (٢٥٧) ، وقوله تعالى : « فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة » (٢٥٨) ، كذلك قوله تعالى : «فريق في الجنة وفريق في السعير » (٢٥٩) .

٤ ــ أصبح لزاما على الأشاعرة بعد أن أثبتوا الضلال والكفر قضاء وقدرا من الله تعالى ، أن يضعوا تفسيرا لمعنى الرضا بالقدر ، فالرضا بقدر الله أصل أساسي أجمع عليه المسلمون ، بمعنى وجوب عدم الاعتراض على نفاذ مشيئة الله تعالى وحكمه السابق ، فكيف يكون الرضا بالقدر مع اعتبار الكفر قدر وفقا للرأى الأشعرى ؟ يذكر الأشعرى أن الانسان حقيقة لا يخلو أن يكون بين نعمة يشكر الله عليها ، أو بلية ، ولكن من البلاء ما يجب الصبر عليه كالأمراض والأسقام وما أشبه ذلك ومايجب تركه كالكفر والمعاصى(٢٦٠)، أما الرضا بالقضاء والقدر وفيه الكفر ، يكون معناه الرضا بالقضاء جملة لا تفصيلا فنقول نرضى بقضاء الله ولا نقول نرضى بالكفر (٢٦١) ، كما فرق الأشاعرة بين الرضا بالقضاء والرضا بالمقضى ، والكفر مقضى ،

فانكار الكفر يكون بالنظر الى المحلية أى تعلقه بالعبد، لا بالفاعلية أى ايجاد الله له (٢٦٢) ٠

وبتلك الحتمية الالهية الشاملة والنافذة ، يتـأكد بوضوح أن التفسير الغائى للعالم عند الأشاعرة قائمـا على التدخل الالهى لايجاد وتسـيير كل ما فى العـالم ، وذلك باقتدار الهى مطلق ومشيئة مختارة ، فالله عندهم هو صاحب الفاعلية والارادة المتفردة فى هذا الوجود ، مما يؤكد على أن التفسير الغائى عندهم يقوم فى المقام الأول على توكيد القصد الالهى لكل ما يوجد ويحـدث فى العالم ٠

خامسا : نظرة شاملة حـول مشـكلة الحرية وارتباطها بالغائية عند الأشاعرة :

١ ـ ان مشكلة الحـرية ترتبط ارتباطا أسـاسيا بموضوع العدل الالهى ، اذ أن التـكليف وما يستتبعه من ثواب وعقاب يجعل تقرير الحرية الانسـانية أمرا ضروريا للقول بعدالة الله ، والحفاظ على أصل العدل الالهى هو أهم الأسـباب التى دفعت المعتزلة للذود عن مبدأ الحرية الانسانية (٢٦٣) ٠

٢ ـ اذا كان تقرير الحرية أساس هام لنفى الظلم عن الله تعالى والتوكيد على عدالته ، فان اقرار الحرية الانسانية أيضـا أسـاس هام لنفى فعل الشر عن الله

تعالى والتوكيد على حكمتـــه ، فما دام الانســان فاعلا ومختارا عــلى وجه حقيقى ، اذا فالشرور التى تصدر عنه هو المسئول عنها وعن وجودها (٢٦٤) ٠

٣ ــ ان التوكيد على المبدأين السابقين المرادفين للحرية الانسانية : (أ) العدالة الالهية ٠ (ب) تنزيه الله عن فعل الشر يرتبطان أساسا بالنظرة الكلية للعالم والوجــود ، فبينما يأتى حرص المعتزلة عــلى هــذين المبدأين فى اطار نظرتهم الشاملة للــكون كله على أنه نسق متكامل على أقصى درجة من النظام (٢٦٥) لأن الله يفعل دائما على أحسن صورة ممكنة ، فان الأشاعرة لم يهتموا كثيرا بتقديم تلك الصورة للوجود ــ والتى تقوم فى أساسها عــلى تصــور أخــلاقى خير للعــالم ــ بقدر اهتمامهم بالتوكيد على السيادة المطلقة لله عــلى العــالم مشيرين الى أن العدل فى حقيقته هو التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة ٠

٤ ــ كان من الممكن اعتبار بعض الآراء للأشاعرة حول ارادة الانسان وتأثيرها فى فعله ، ارهاصا للقول بقدر من الحرية الانسانية ، ولكن مع آرائهم فى القدرة الانسانية وحتمية الهدى والاضلال من الله ، وتوكيدهم على هيمنة الله على القلوب والأفئدة ، يصبح الانســان وفقا لآرائهم محروما حتى من حرية الميل والارادة وليس فقط حرية الفاعلية ٠

٥ ـ لم يدفع الأشاعرة للقول بالكسب الا محاولتهم لانقاذ شرعية التكليف التي باتت مهددة نتيجة آراء الجبرية وفي نفس الوقت الرد على آراء المعتزلة التي جعلت من الانسان كيانا حرا فعالا ٠ ولقد اختلف تقييم الباحثين المعاصرين لآراء كل من الأشاعرة والمعتزله حول الحرية الانسانية فقد رأى البعض ان اقرار المعتزلة للحرية الانسانية لا يتعارض مع القول بالقدرة المطلقة لله ، فالله تعالى هو الذى شاء أن يوجد مخلوقا قادرا حر الارادة هو الانسان ، وبهذا المعنى لا يتعارض القول بالحرية الانسانية مع القدرة المطلقة والمشيئة النافذة لله تعالى(٢٦٦)٠ كما يؤكد البعض على أن آراء المعتزلة حول الحرية الانسانية هي أعظم ما تركوه من ارث ثقافي وفكرى نظرا لما تقره من فاعلية انسانية تحفزه على العمل والنشاط الانساني (٢٦٧) ٠ كما يشير البعض أيضا الى أن الآراء الاعتزالية حول الحرية الانسانية هي أقدر الآراء على الوقوف للرد على أقوال المهاجمين للاسلام بأنه دين الجبر ونفى الفاعلية الانسانية (٢٦٨) ، وان كان هناك باحثون آخرون رأوا أن المعتزلة قد بالغوا في تقرير الحرية الانسانية، وانهم لكى يؤكدوا على مبدأ العدل فقد مرقوا أصل التوحيد ومهدوا للتثنية بقولهم بخالقين ، وانهم فى سبيل حرية الانسان قد ضحوا بحرية الله ، ولم يجعلوا له غير مكان صغير فى هذا العالم (٢٦٩) ٠

كذلك اختلفت آراء الباحثين حول فكرة الكسب الأشعرية فبينما رأى البعض أن فكرة الكسب قد تؤدى فى بعض أبعادها الى ما يشبه القول بالجبر (٢٧٠) ، فقد رأى آخرون فى الكسب الأشعرى موقفا وسطا بين الجبر الخالص عند جهم بن صفوان والانسان الخالق عند المعتزلة ، وان تلك الصيغة الوسط هى أفضل حل للحفاظ على مبدأ قدم العلم الالهى (٢٧١) ،كما يشير الباحث أيضا ـ مرجحا كفة الأشاعرة ـ الى أن القول بالحرية الانسانية ليس من الواقع فى شىء ، اذ ان الانسان قد أتى الى هذه الحياة مجبرا ويخرج منها مجبرا فهل له أن يدعى الحرية بين هذا وذاك (٢٧٢)، والحق أن فكرة الكسب الأشعرية هى فكرة مبهمة غامضة، ويمكن القول أنها محاولة غير موفقة من جانب الأشاعرة للتوفيق بين شرعية التكليف التى يتنافى معها القول بالجبر المطلق من ناحية والاحتفاظ بتفرد الله بالخلق والفاعلية فى العالم من ناحية أخرى لذلك أتت هذه الفكرة لا تقدم أى حل على الاطلاق ، بل هى مجرد تفسير للماء بالماء وهى فى حقيقتها جبرية مقنعة ٠

٦ ـ على الرغم من محاولة الأشاعرة الحفاظ على تقرير الحكمة فى التكليف دون الذهاب الى القول بتأثير لقدرة الانسان وارادته فى أفعاله ، وذلك من خلال نظريتهم فى الكسب ، وبالرغم أيضا من رفضهم للآراء الجبرية الخالصة ، فان آرائهم فى محصلتها النهائية تقر

بأن الله يختص بعضا من العباد المحظوظين بعنايته . دون أن يكون هذا الاختصاص راجعا الى فاعلية هؤلاء العباد بل أن تلك العناية الالهية لا تفسير لها عندهم سوى محض المشيئة الالهية ، ووفقا لهذه الآراء يبدو موقع الانسان من التفسير الغائى عند الأشاعرة هو موقع بلا أى فاعلية أو أهمية ، وهو ما يتعارض مع كون الانسان مخلوقا مسئولا مكلفا ٠

٧ ـ ان آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية تأتى متابعة لآرائهم فى خلق العالم والسببية ، من حيث انها تؤكد على : (أ) الفاعلية الالهية المستمرة والمتفردة فى العالم (ب) ان الله يخلق بالقصد والارادة المختارة كل ما يكون فى العالم دون أى ضرورة تقيد فعله تجاه الطبيعة أو الانسان ٠ مما يؤكد على أن اثبات القصد الالهى للايجاد هو البعد الأساسى لتفسيرهم الغائى ٠

ووفقا لهذه الآراء عند الأشاعرة يصبح من المتوقع أن تحمل آراءهم فى العدل الالهى ومفهوم الخير والشر تصورا خاصا ، ومن ثم يمكن القول أن فكرتهم فى الغائية كذلك هى تصور خاص ومتفرد لعلاقة الله بالعالم كما سيتضح فى الفصل القادم ٠

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(١) يشير بعض الباحثين الى أن مشكلة الحرية الانسانية هي مشكله ذات بعد انسانى وأخلاقى لا ميتافيزيقى ، على أساس أنها ليست موضوع اعتقاد ، لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل انسانى ، (انظر : د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ـ ص ١٦٤) ، وهذا القول صحيح الى حد ما ، الا أنه لا مجال للقول به فى نسق فكرى أو فلسفى قائم فى أساسه على فكرة الألوهية ، فانه ههنا تصبح مشكلة الحرية منطقة يتفاعل فيها البعد الميتافيزيقى مع البعد الأخلاقى والانسانى ويصبح من الصعب الفصل بينهما .

(٢) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ٣٣٨ ، البغدادى ـ الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ـ ص ٨٦ .

(٣) الأشعرى ، مقالات الاسلامى ج ١ ـ ص ٣٤١ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل ج ١ ـ ص ٨٦ ، الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د. عبد الرؤوف سعد ، مصطفى الهوارى ، ص ١٠٤ .

(٤) الاسفراييني ـ التبصير فى الدين ، ص ٦٣ .

(٥) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٥٨ .

(٦) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٧٩ .

(٧) الاسفراييني ـ التبصير فى الدين ـ ص ٣٨ .

(٨) رواه أبو داوود فى سنن ١٦ ـ (ابن حنبل ٢ : ٨٦ : ٥ : ٤٠٧) فى مسنده .

(٩) الأشعرى ـ الابانة عن أصول الديانة ـ ص ١٩٦ .

(١٠) الاسفراييني ـ التبصير فى الدين ـ ص ٣٨ .

(١١) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٠٨ .

(١٢) المرجع السابق ـ ص ١٥٩ .

(١٣) د. عاطف العراقي ـ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٥ ، وراجع أيضا الفصل السابق من البحث .

(١٤) الخياط ـ الانتصار ـ ص ١٢٤ .

(١٥) القاضي عبد الجبار ـ المغني ـ جـ ٨ ، تحقيق د. توفيق الطويل ، سعيد زايد ، ص ٢٩٨ .

(١٦) الرازي ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ٢٨٣ ، الرازي ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ ص ٢٧ ، ابن حزم ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل ، جـ ٣ ، ص ٣٢ ، أيضا د. محمد عمارة ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ٧٠ ، ٧١ .

(١٧) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢ ، القاضي عبد الجبار ـ المغني جـ ٨ ص ١٤٩ .

(١٨) البقرة ٧٩ .

(١٩) الجاثية ٢٨ .

(٢٠) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٠٧ .

(٢١) سورة المؤمنون (١٤) .

(٢٢) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٦٩ ، ٦٩ ، الأشعري ـ رسالة أهل الثغر ـ ص ٨٢ ، الباقلاني الانصاف ـ ص ٢١٠ ، ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٣ ، ص ٣٢ .

(٢٣) النحل ١٧ .

(٢٤) الأنعام ١٠٢ .

(٢٥) الجويني ـ الارشاد ـ ص ١٩٧ ، الجويني ـ لمع الأدلة ، تحقيق د. فوقية حسين ، ص ٢٠٦ .

(٢٦) الرعد ١٦ .

(٢٧) لقمان ١١ .

(٢٨) الصافات ٩٦ .

(٢٩) الرازي ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ ص ٤٣ .

(٣٠) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٠٢ ، البغدادي ـ أصول الدين جـ ١ ، ص ١٣٤ .

(٣١) الجويني ــ الارشاد ــ ص ١٨٧ ٠

(٣٢) السنوسي ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ١٨١ ٠

(٣٣) الجويني ــ الارشاد ــ ص ١٩٧ ، البغدادي ــ أصول الدين جـ ١ ، ص ٩٣ ٠

(٣٤) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف ــ ص ٣٤١ ٠

(٣٥) الأشعري ــ مقالات الاسلاميين جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ٠

(٣٦) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٥٨ ٠

(٣٧) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف ــ ص ٣٦٣ ٠

(٣٨) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٥٦ ، ٥٧ ٠

(٣٩) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف ــ ص ٣٥٦ ــ ٣٦١ ٠

(٤٠) المرجع السابق ــ ص ٣٦٤ ٠

(٤١) الاشعري ــ مقالات الاسلاميين جـ ٢ ــ ص ١٢٨ ٠

(٤٢) الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٣٠٣ ، الجويني ــ الارشاد ــ ص ١٨٧ ، الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٥٩ ، الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢١٥ ٠

(٤٣) الجويني ــ الارشاد ــ ص ١٨٧ ، الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢١٤ ٠

(٤٤) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٥٩ ، الشهرستاني ــ نهاية الاقدام ــ ص ٨٢ الايجي ــ المواقف ــ ص ٢٩٤ ، ٥١٥ ٠

(٤٥) الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢١٨ ٠

(٤٦) الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٣٠٣ ، الجويني ــ الإرشاد ــ ص ١٨٧ ، الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٦٠ ٠

(٤٧) ابن حزم ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ ٣ ، ص ١٤ ٠

(٤٨) القاضي عبد الجبار ــ المغني جـ ٨ ــ ص ٤٨ ٠

(٤٩) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ــ جـ ١ ، ص ٢٩٩ ٠

(٥٠) الرازي ــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ ص ١٠٣ ٠

(٥١) الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٢٨٦ ، الشهرستاني ــ نهاية الاقدام ــ ص ٦٦ ، ٧٣ ، الرازي ــ معالم أصول الدين ــ ص ٨١ ، الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢٢١ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٢٩٤ ٠

(٥٢) الأشعرى ـ اللمع ـ ص ٩٢ ، الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٢٨٦ .

(٥٣) الجوينى ـ العقيدة النظامية ـ ص ٤٨ .

(٥٤) الأشعرى ـ رسالة أهل الثغر ، ص ٨٦ ، وتجدر الاشارة الى أن الرازى من الأشاعرة قد وافق الرأى القائل بأن القدرة هى صحة البدن واعتدال المزاج ، وقد جعل محك التفرقة بين القادر وغير القادر هو الصحة والمرض (الرازى ـ معالم أصول الدين ـ ص ٨١ ، ٨٢ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٢٩٤) .

(٥٥) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٦٠ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ، ص ٨٠ الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ٢٩٧ .

(٥٦) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٥٧) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٧٠ ، ٧١ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٦٧ ـ الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٥٨) القاضى عبد الجبار ـ المغنى جـ ٨ ، ص ١٣ ، القاضى عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ـ ص ٣٤٠ ، القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣٧٩ ، الشهرستانى ـ نهاية الإقدام ـ ص ٧٩ ، انظر أيضا : حنا الفاخورى ، خليل الجر ـ تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ ، ص ١٦٣ ، د. البير نصرى نادر ـ فلسفة المعتزلة ـ جـ ٢ ، ص ٦٤ ، د. محمد عمارة ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ٧٠ .

(٥٩) الأشعرى ـ اللمع ـ ص ٧١ ، الباقلانى ، الانصاف ، ص ٢١٣ ، الباقلانى ـ التمهيد ص ٣٠٧ .

(٦٠) القاضى عبد الجبار ـ المغنى ـ جـ ٨ ، ص ٤٨ .

(٦١) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٨٠ .

(٦٢) المرجع السابق ـ نفس الصفحة ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٢١ .

(٦٣) الباقلانى ـ التمهيد ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٤ ، الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٠٤ ، الجوينى ـ الارشاد ـ ص ١٨٨ ، الجوينى ـ العقيدة النظامية ـ ص ٤٧ ، الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين ـ ص ٢٨١ الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢١٨ .

(٦٤) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٨ .

(٦٥) الايجي - المواقف - ص ٥١٥ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦١ ، ٣٠٨ ، الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٢٨٠ .

(٦٦) الايجي - المواقف - ص ٢٩٣ .

(٦٧) الشهرستاني ، الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧ - الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٣ ، الآمدي - غاية المرام - ص ٢٢٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٥ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .

(٦٨) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦١ ، الآمدي - غاية المرام - ص ٢٢٠ .

(٦٩) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .

(٧٠) الرازي - المحصل - ص ٢٨٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٥ .

(٧١) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦٢ .

(٧٢) الآمدي - غاية المرام - ص ٢٢٢ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ١٨٥ .

(٧٣) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٦ .

(٧٤) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٧ : ٥٠ ، الرازي - محصل افكار المتقدمين - ص ٢٨٠ ، الشهرستاني - الملل والنحل جـ ١ ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٧٥) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .

(٧٦) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦١ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٠ ، الايجي - المواقف ص ٥١٥ .

(٧٧) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٨ ، ويقول الجويني في الشامل : « ليس يقع مقدور العبد بقدرته » ، وانما يقع « بقدرة الرب سبحانه وتعالى » الشامل - ص ٦٩٤ .

(٧٨) راجع « فصل السببية من البحث » .

(٧٩) الشهرستاني - الملل والنحل جـ ١ - ص ٩٩ .

(٨٠) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .

(٨١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٨ .

(٨٢) الأشعري - مقالات الاسلاميين جـ ١ ، ص ٣٠٢ .

(٨٣) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٨٩ .

(٨٤) الايجي ـ المواقف ـ ص ٢٩٤ ، ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٣ ، ص ١٤ .

(٨٥) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٨٢ ، الجويني ـ الارشاد ـ ص ٢١٧ .

(٨٦) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٩٣ ، الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٧٦ .

(٨٧) الرازي ـ معالم أصول الدين ـ ص ٨٣ .

(٨٨) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣٩٦ ؛ الإيجي ـ المواقف ص ٢٩٧ .

(٨٩) الايجي ـ المواقف ـ ص ٢٩٥ ، ٢٩٩ ، الخياط ـ الانتصار ـ ص ٥٢ ، ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ـ ص ٣٠١ .

(٩٠) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٩٣ ، الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٨٢ .

(٩١) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٩٥ ، الاشعري ـ رسالة أهل الثغر ـ ص ٨٣ ، الباقلاني التمهيد ، ص ٢٨٨ ، الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٨٢ ، الأيجي ـ المواقف ـ ص ٢٩٨ ، ٥١٦ .

(٩٢) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٩٣ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٢٩٩ .

(٩٣) الرازي ـ معالم أصول الدين ـ ص ٧٨ ، ٨٣ ، ٨٤ .

(٩٤) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ص ٣٤٢ .

(٩٥) ابن تيمية ، منهاج السنة ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(٩٦) الأشعري ، اللمع ـ ص ٧٤ ، الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ص ٩٦ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥١٧ .

(٩٧) الباقلاني ـ التمهيد ص ٢٨٦ ، ٣٠٨ ، الباقلاني ـ الانصاف ص ٧١ ، الاسفراييني ـ التبصير في الدين ص ٦٣ ، الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ٨٨ ، الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٩٧ ، الايجي ـ المواقف ص ٢٩٨ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص ١٨٨ .

(٩٨) ابن تيمية ـ منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٢٣ ؛ ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ، ص ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٢٢٣ .

(٩٩) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ٧٨ .

(١٠٠) ابن قيم الجوزية – شفاء العليل – ص ٢٦٠ .

(١٠١) الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد – ص ٦٠ .

(١٠٢) الشهرستاني – نهاية الاقدام – ص ٧٢ .

(١٠٣) السنوسي – عقيدة أهل التوحيد الكبرى – ص ٢٨٩ .

(١٠٤) القاضي عبد الجبار – المغني جـ ٨ ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

(١٠٥) ابن تيمية – منهاج السنة النبوية جـ ٦ – ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

(١٠٦) القاضي عبد الجبار – المغني جـ ٨ ، ص ٩٦ ، القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .

(١٠٧) القاضي عبد الجبار – المحيط بالتكليف – ص ٣٨٩ .

(١٠٨) الايجي – المواقف – ص ٥٢٠ .

(١٠٩) القاضي عبد الجبار – المحيط بالتكليف – ص ٣٩٢ .

(١١٠) الأشعري – مقالات الاسلاميين جـ ٢ ، ص ٩٢ .

(١١١) الأشعري – مقالات الاسلاميين – جـ ٢ ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(١١٢) القاضي عبد الجبار – المحيط بالتكليف – ص ٣٨٠ .

(١١٣) الخياط – الانتصار – ص ٩٥ .

(١١٤) القاضي عبد الجبار – المحيط بالتكليف – ص ٣٨٢ .

(١١٥) د. علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام – ص ١٢٥ .

(١١٦) راجع الفصل الثاني (السببية) .

(١١٧) انظر د. البير نصري نادر – فلسفة المعتزلة جـ ٢ ص ٥٨ ، د. أحمد محمود صبحي – الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي – ص ٢٦٢ ، ومما يؤكد هذا الرأي ما ذكره الأشعري من أن معظم المعتزلة ممن أثبتوا التولد قالوا بأن الأسباب موجبة لمسبباتها (الأشعري – مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩٧) .

(١١٨) الجويني – الارشاد – ص ٢٣٠ .

(١١٩) المرجع السابق – ص ٢٣٠ .

(١٢٠) الباقلاني – التمهيد – ص ٢٩٨ .

(١٢١) الباقلاني – التمهيد – ص ٢٩٦ ، الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(١٢٢) السنوسى ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ١٩٧ .

(١٢٣) الرازى ــ المحصل ــ ص ٢٩٠ ، الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٢٠ .

(١٢٤) الباقلانى ــ التمهيد ــ ص ٣٠٠ ، ٣٠١ ، الجوينى ــ الارشاد ــ ص ٢٣٣ ، والغزالى تهافت الفلاسفة ــ ص ٢٠٥ ، الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٢٠ .

(١٢٥) الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٢١ .

(١٢٦) ابن ميمون ــ دلالة الحائرين ــ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(١٢٧) القاضى عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف ــ ص ٣٠٠ ، ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل ــ ص ٣٠٥ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٢٤١ ، د. محمد عمارة ــ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ــ ص ٨٠ ، ٨١ .

(١٢٨) الأشعرى ــ مقالات الاسلاميين ــ جـ ٢ ص ١٠٢ ، د. البير نصرى نادر ــ الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ــ ص ١٧٣ .

(١٢٩) الأشعرى ــ مقالات الاسلاميين ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ .

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٣١) الايجى ــ المواقف ــ ص ٥١٦ .

(١٣٢) الباقلانى ــ التمهيد ــ ص ٣٠٧

(١٣٣) الباقلانى ــ الانصاف ــ ص ٢٢٢ .

(١٣٤) الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٢٤٩ ، الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٦٥ .

(١٣٥) الباقلانى ــ التمهيد ــ ص ٢٨٣ ، الباقلانى الانصاف ــ ص ٢١٧ ، الجوينى ــ العقيدة النظامية ــ ص ٥٥ ، الجوينى ــ لمع الأدلة ــ ص ٩٧ ، الاسفراييني ــ التبصير فى الدين ــ ص ٣٩ ، الغزالى ــ الاقتصاد فى الاعتقاد ــ ص ٧٠ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٢٤٨ ، الايجى ــ المواقف ، ص ٣٩ ، القاضى عبد الجبار ــ المغنى جـ ٦ ، ص ٢٤٩ .

(١٣٦) الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٧١ ، الباقلانى ــ الانصاف ــ ص ٣٨ .

(١٣٧) الباقلانى ــ الانصاف ــ ص ٢١٧ ، الجوينى ــ العقيدة النظامية ــ ص ٢٣٨ ، الجوينى ــ الارشاد ــ ص ٢٣٧ ، الغزالى ــ الاقتصاد فى الاعتقاد ــ ص ٧٠ ، الجوينى ــ لمع الأدلة ــ ص ٩٧ .

(١٣٨) الأشعرى ـ الابانة عن أصول الديانة ـ ص ١٦٣ ، الأشعرى ـ اللمع ـ ص ٥٦ ، ٥٧ الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٢٢ ، الجوينى ـ لمع الأدلة ـ ص ٩٧ .

(١٣٩) سورة البروج (١٥) .

(١٤٠) سورة الأنعام (٦ : ١٣٧ ، ١٣٨) .

(١٤١) سورة يونس (١٠ : ٩٩) .

(١٤٢) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢١٨ ، د. عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين جـ ١ ، ص ٦١٤ .

(١٤٣) الجوينى ـ الارشاد ، ص ٢٣٧ ، البغدادى ـ أصول الدين ـ جـ ١ ـ ص ١٤٥ ، الايجى ـ المواقف ص ٥٢٦ .

(١٤٥) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٦٥ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٦

(١٤٦) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٦٧ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٩ .

(١٤٧) الجوينى ـ العقيدة النظامية ـ ص ٣٨ ، ٥٥ .

(١٤٨) سورة البقرة (٢ : ٢٠٥ ـ ٢٠١) .

(١٤٩) سورة الزمر : ٣٩ : ٩/٧) .

(١٥٠) القاضى عبد الجبار ـ المغنى جـ ٦ ، تحقيق الأب جورج قنواتى ، ص ٣٤١ ، القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٤ ، الايجى ـ المواقف ص ٣٠٦ .

(١٥١) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٢٣ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٦٨ .

(١٥٢) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٣٠٦ .

(١٥٣) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٦٢ ، ٦٣ ، الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٢٧ ، ٢٨ .

(١٥٤) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ١٧١ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٨٨ ، الرازى ـ معالم أصول الدين ، ص ٨٩ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٦ .

(١٥٥) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢٤٩ ، الشهرستانى نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٧ .

(١٥٦) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٨٣ .

(١٥٧) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ٥٦ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٦٦ .

(١٥٨) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٤٩ ، ٥٤ ، الأشعري ـ الابانة ـ ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٨١ ، الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٢٢ ، الجويني ـ الارشاد ـ ص ٢٤٠ ، الجويني ـ لمع الأدلة ـ ص ٩٧ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٢٦ .

(١٥٩) الأشعري ـ الابانة ـ ص ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، الأشعري ـ اللمع ـ ص ٤٨ .

(١٦٠) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٥٢ ، الباقلاني ـ التمهيد ص ٢٨٠ ، الجويني ـ لمع الأدلة ـ ص ٩٧ ، الجويني ـ الارشاد ـ ص ٢٤٠ ، البغدادي ـ أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٨ .

(١٦١) القاضي عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ـ ص ٣٠٣ ، القاضي عبد الجبار ـ المغني ج ٦ ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

(١٦٢) سورة البقرة من الآية (١٠٢) .

(١٦٣) سورة السجدة من الآية (١٣) .

(١٦٤) الخياط ـ الانتصار ـ ص ١٢٤ .

(١٦٥) الأشعري ـ اللمع ـ ص ٥٢ ، البغدادي ـ أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٨ : الحق أن هذا القول من جانب الأشاعرة يمكن قصورهم الشديد عن فهم عمق رأي المعتزلة في أن الله قد أراد الانسان حرا .

(١٦٦) الأشعري ـ الابانة ـ ص ١٦٤ ، الأشعري ـ اللمع ـ ص ٥٣ ، الباقلاني ـ التمهيد ص ٢٨١ ، الرازي معالم أصول الدين ـ ص ٨٩ .

(١٦٧) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٤٤٤ .

(١٦٨) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ٨٣ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٢٢٠ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥١٦ ـ د. ألبير نصري نادر ـ فلسفة المعتزلة ـ ج ٢ ـ ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١٦٩) القاضي عبد الجبار ـ المغني ج ٦ ، ص ٢٢٠ ، ج ٨ ص ٢٩ ، الجويني ـ الارشاد ص ٣٤٣ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٢٧ .

(١٧٠) سورة الرعد (١ ـ ٣) .

(١٧١) الأشعرى ، الابانة ، ص ١٩٤ ، الجويني ، الارشاد ، ص ٢٤٦ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، الرازى ، المحصل ـ ص ٢٨٩ .

(١٧٢) الباقلانى ـ الانصاف ص ٢٣٠ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(١٧٣) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

(١٧٤) الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٨٩ .

(١٧٥) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(١٧٦) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٢٨٢ .

(١٧٧) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(١٧٨) الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٨٧ .

(١٧٩) سورة البقرة من الآية (٧) .

(١٨٠) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ـ جـ ١ ، ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(١٨١) الخياط ـ الانتصار ـ ص ١٢٤ .

(١٨٢) الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٢٤ ، ٥٢٥ .

(١٨٣) الاسفرايينى ـ التبصير فى الدين ـ ص ٤٦ ، أيضا د. زهدى جارالله المعتزلة ، ص ١٠١ .

(١٨٤) سورة الأنفال ـ ٦٣ .

(١٨٥) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين جـ ١ ـ ص ٣٢٦ .

(١٨٦) المرجع السابق ـ ص ٣٢٤ .

(١٨٧) الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢١٠ ، ٢١٣ ، الرازى ـ المحصل ، ص ٢٨٧ .

(١٨٨) سورة القصص (٥٦) ، الأشعرى ـ رسالة الى أهل الثغر ـ ص ٧٨

(١٨٩) سورة السجدة الآية (١٣) .

(١٩٠) سورة الأنعام من الآية (١٣٥) .

(١٩١) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٣٣٥ ، الجوينى ، الارشاد ـ ص ٢١٠ ، البغدادى ، أصول الدين جـ ١ ، ص ١٤٠ ، الأشعرى ـ الابانة ـ ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(١٩٢) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ١٨٥ ، الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢٥٤ .

(١٩٣) البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ـ ص ١٤٠ ، الجوينى ـ الارشاد ص ٢١٠ .

(١٩٤) سورة الأنعام ـ ١٢٥ .

(١٩٥) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ١٨٨ ، الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٣٠ ، الايجى ، المواقف ـ ص ٥٢٥ .

(١٩٦) سورة البقرة من الآية (٦٤) .

(١٩٧) سورة النساء من الآية (٨٣٠) .

(١٩٨) سورة النور من الآية (٢١) .

(١٩٩) سورة الحجرات من الآية (١٧) .

(٢٠٠) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢ .

(٢٠١) سورة الفاتحة الآية (٦) .

(٢٠٢) سورة آل عمران الآية (٨٠) .

(٢٠٣) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٨٨ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٥ .

(٢٠٤) الأشعرى ـ الابانة ص ١٩٩ : ٢٠٠ ، الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٣٣٥ .

(٢٠٥) سورة الأنعام من الآية (١٢٥) .

(٢٠٦) سورة النحل من الآية (٩٣) .

(٢٠٧) سورة المائدة من الآية (١٣) .

(٢٠٨) الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢١٣ .

(٢١٠) الجوينى ـ العقيدة النظامية ـ ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢١١) الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٣٣٦ ، البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ـ ١٤٠ .

(٢١٢) الأشعرى ـ رسالة أهل الثغر ، ص ٧٧ .

(٢١٣) سورة الأعراف ـ ١٥٦ .

(٢١٤) سورة الأنبياء — ٢٢ •

(٢١٥) الباقلانی — التمهيد — ص ٢٩٠ ، الايجى — المواقف — ص ٥١٨ ، حنا الفاخورى ، خليل الجر — تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ١ — ص ١٦٣ ، د• زهدى جار الله — المعتزلة — ص ٩٦ ، د• كمال اليازجى — معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط — ص ١٥٩ •

(٢١٦) د• يحيى هويدى — دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ١١٦ ، د• على سامى النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ٤٣٢ •

(٢١٧) الخياط — الانتصار — ص ٨٩ •

(٢١٨) الأشعرى الابانة — ص ١٩٣ •

(٢١٩) سورة الكهف من الآية (١٠١) •

(٢٢٠) الأشعرى — اللمع — ص ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، الأشعرى — رسالة الى أهل الثغر — ص ٨٤ : ٨٧ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٢٩٣ •

(٢٢١) الباقلانى — التمهيد — ص ٣٧ ، الايجى — المواقف — ص ٥١٨ ، السنوسى — عقيدة أهل التوحيد الكبرى — ص ١٩٢ ، ١٩٣ •

(٢٢٢) الباقلانى — الانصاف — ص ٧٠ •

(٢٢٣) سورة البقرة — آية ٢٨٦ •

(٢٢٤) سورة الروم — ٤١ •

(٢٢٥) سورة الشورى — ٢٠ •

(٢٢٦) الجوينى — العقيدة النظامية — ص ٤٥ ، ٥٤ •

(٢٢٧) راجع آراء الجوينى فى القدرة الحادثة •

(٢٢٨) لباقلانى — التمهيد — ص ٣٠٧ •

(٢٢٩) الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٧٥ ، ٨٥ ، ٨٦ ، الرازى المحصل ، ص ٢٨٧ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٦٩ •

(٢٣٠) الرازى — المحصل — ص ٢٨٧ •

(٢٣١) الجوينى — العقيدة النظامية — ص ٤٤ •

(٢٣٢) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٢٢٨ ، ابن حزم ـ الفصل في الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٣٠ .

(٢٣٣) سورة القمر (٤٩) .

(٢٣٤) سورة الأعلى (٢) .

(٢٣٥) سورة فصلت من الآية (١٢) .

(٢٣٦) سورة الاسراء من الآية (٣٣) .

(٢٣٧) سورة البقرة من الآية (١١٧) .

(٢٣٨) الأشعري ـ الابانة ـ ص ١٩٠ ، ١٩١ ، الأشعري ـ رسالة الى أهل الثغر ـ ص ٧٩ .

(٢٣٩) سورة القمر ـ ٥٢ ، ٥٣ .

(٢٤٠) رواه معاوية بن عمرو بن سليمان الأعمش عن زيد بن وهب عبد الله بن مسعود رضى الله عنه .

(٢٤١) الاسفراييني ـ التبصير في الدين ـ ص ٥٨ .

(٢٤٢) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٣٣٣ ، البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ، ص ١٤٢ .

(٢٤٣) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ، ص ١٤٢ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٥ .

(٢٤٤) سورة الأعراف ـ ٧ : ٣٤ ـ ٣٢ .

(٢٤٥) الأشعرى ـ الابانة ـ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، البغدادى ـ أصول الدين جـ ١ ص ١٤٣ الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٦ .

(٢٤٦) سورة الروم من الآية (٤٠) .

(٢٤٧) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٣٢٨ .

(٢٤٨) المرجع السابق ـ ص ٣٣٠ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٢٦ .

(٢٤٩) الأشعرى ـ رسالة أهل الثغر ـ ص ٨١ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٨٨ ، المواقف ، ص ٥١٨ .

(٢٥٠) الخياط — الانتصار — ص ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، د. زهدى جار الله — المعتزلة ، ص ٩٢ ، ٩٦ ·

(٢٥١) الأشعرى — الابانة — ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ·

(٢٥٢) سورة الأنعام من الآية (٥٩) ·

(٢٥٣) سورة الطلاق الآية (١٢) ·

(٢٥٤) الاشعرى — اللمع — ص ٨١ ، الإشعرى — رسالة أهل الثغر — ص ٨٢ ، الباقلانى — الانصاف ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ — الباقلانى — التمهيد ص ٣٢٥ ·

(٢٥٥) الأشعرى — الابانة — ص ١٩١ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الأشعرى — رسالة الى اهل الثغر — ص ٧٩ ، الباقلانى — الانصاف — ص ٦٩ ، ٧٠ ·

(٢٥٦) سورة الأعراف — ١٧٩ ·

(٢٥٧) سورة الأنبياء — ١٠١ ·

(٢٥٨) الأعراف من الآية (٣٠) ·

(٢٥٩) سورة الشورى من الآية (٧)

(٢٦٠) الأشعرى — اللمع — ص ٨٠ ، الأشعرى — الابانة — ص ٢٠٨ ·

(٢٦١) الأشعرى — اللمع — ص ٨٢ ، الباقلانى — الانصاف — ص ٢٢٩ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٢٧ ·

(٢٦٢) الرازى — المحصل — ص ٢٨٩ ، الايجى — المواقف — ص ٥٢٧ ·

(٢٦٣) حنا الفاخورى ، د. خليل الجر — تاريخ الفلسفة العربية — جـ ١ ، ص ١٦٣ ، د. زكى نجيب محمود — المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى — ص ١٣٣ ·

(٢٦٤) د. على سامى النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام — ص ٤٣٤ ، د. فاروق حسن دسوقى — القضاء والقدر فى الاسلام جـ ٣ — ص ٨٥ ·

(٢٦٥) د. زهدى جار الله — المعتزلة — ص ١٠٢ ·

(٢٦٦) د. البير نصرى نادر — فلسفة المعتزلة — جـ ٢ ص ٥٩ ، د. زهدى جار الله — المعتزلة — ص ٩٢ ، د. أحمد محمود صبحى — الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى — ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٥ ·

(٢٦٧) د. زكى نجيب محمود — المعقول واللامعقول — ص ١٣٢ ·

(٢٦٨) د· أحمد محمود صبحي ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ـ ص ١٧٨ ·

(٢٦٩) د· علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ·

(٢٧٠) د· عاطف العراقي ـ تجديد في المذاهب الفلسفية واللامية ، ص ١٨٥ ، د· عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، د· سامي نصر لطف ـ الحرية المسئولة في الفكر الاسـلامي ـ ص ١١٥ ، د· أحمد محمود صبحي ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ـ ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، د· كمال اليازجي ـ معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ـ ص ١٥٨ ·

(٢٧١) د· علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ، ص ٣٦٧ ·

(٢٧٢) المرجع السابق ـ ص ٤٣٥ ·

الفصل الرابع

الغائية وارتباطها بمفهوم العدل الإلهي عند الأشاعرة

تمهيد

تبدو آراء الأشاعرة السابقة فى الحرية مقـدمة لآرائهم الخاصة فى موضوع العدل الالهى والذى يمثل أساسا هاما لاستخلاص آرائهم حول موضوع الغائية ، من حيث انه اذا كان من خلال العرض السابق قد تأكد المفهوم القصدى للغائية عند الأشاعرة فلابد من النفاذ لآرائهم حول العدل الالهى ليتضح تصـورهم عن توجه ذلك القصد الالهى، حيث ان تناول موضوع العدل الالهى يتضمن توضيح آرائهم فى مفهوم الخير والشر ، كذلك تبريرهم لوجـود الشر ، وما يستتبعه هـذا من القـاء الضوء على آراءهم حول علاقة الله بالانسان والتى لها أكبر أهمية فى تحديد أبعاد التفسير الغائى عندهم ، ومعالم التصور الأشعرى للعدل الالهى تتضح من خلال عدة نقاط تبدأ بخلافهم مع المعتزلة حول الحسن والقبح

والذى يكشف عن المفهوم الأشعرى للخير والشر ذلك المفهوم الذى مهدوا من خلاله لفكرتهم فى العدل الالهى ومن ثم كان له أكبر الأثر فى تفسيرهم الغائى ، ثم آرائهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح ، وقولهم أنه لا واجب على الله ونقدهم لآراء المعتزلة حول هذا الموضوع ، كما أنه لكى تكتمل الرؤية بالنسبة لآراءهم فى العدل الالهى كان لزاما التطرق الى آرائهم فى العفو الالهى .

أولا : الخلاف المعتزلى الأشعرى حول الحسن والقبح وارتباطه بالغائية :

عند تناول هذه النقطة يبدو واضحا أننا بصدد موقفين مختلفين تماما ، فقد ربط المعتزلة بين مفهوم الخير والشر أو الحسن والقبح وما يستتبع الفعل من نفع أو ضرر عام ، فالخير عندهم هو ما يقود الى نفع وقد لا يكون الخير أو الحسن لذيذا فى الحال ولكن كونه يقود الى نفع أكبر أو مصلحة أعم فهو بهذا المعيار يكون خيرا كذلك الشر أو القبيح هو ما يقود الى ضرر بالرغم من امكانية كونه لذيذا فى الحال ، اذا فالمعيار المعتزلى لما هو خير وما هو شر مرتبط بالنفع أو الضرر من وجهة النظر البعيدة (١) .

كما أن الخير والشر عند المعتزلة صفات نفسية للأفعال ، بمعنى أنها حقائق موضوعية ، فاتصاف الفعل

بخاصية معينة يحدد بالضرورة كونه خيرا أو شرا . ومن ثم فان العقل الانسانى قادر على الحكم بحسن الأفعال أو قبحها دون انتظار لورود الشرع لاثباتها بل ان الشرع يجىء ليخبر عنها بما يطابق التصور العقلى (٢) .
والمعتزلة حين ربطوا بين مفهوم الخير والشر فى الأفعال وبين مدى ما تحققه من نفع أو ضرر فقد مهدوا بذلك للتفرقة بين ما هو خير او شر بالضرورة العقلية الثابتة، وبين ما يكون الحكم عليه مرتبطا بمتغيرات ، فما يعرف بالضرورة العقلية وعلى شكل ثابت كون الظلم قبيحا مثلا ، كذلك الكذب الذى لا غرض فيه ؛ فالقبيح العقلى يختلف عن غيره لأمر معقول يختص به الفعل ليكون قبيحا ، ومتى وقع الفعل على هذا الوجه فهو قبيح بالضرورة وتلك الضرورة لا تنفك عن الفعل متى وقع على هذا الوجه بأى حال من الأحوال ، فالظلم وهو لا نفع فيه ولا رفع ضرر هو قبيح بالضرورة ، كذلك الحسن المدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى مثلا (٣) .
ويؤكد المعتزلة على الثبات العقلى الضرورى لتلك الأحكام ، فوقوع الفعل على الوجه الذى يلزم كونه حسنا أو قبيحا يلزم اتصافه بتلك الصفة ، مثلما أن الارتباط بين السبب والمسبب ضرورى ، يقول القاضى عبدالجبار فى هذا المعنى ، « كما يستحيل حصول العلة ولا يوجب موجبها ، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحا » (٤) ، كذلك على هذا المستوى من

التقييم الذى يستلزم القطع العقلى الضرورى بأن وقوع الفعل على هذا الوجه يكون قبيحا ، فهو بوقوعه على هذا الوجه يكون قبيحا أو حسنا بصرف النظر عن فاعله سواء كان الله أو الانسان (٥) ، وهذا الثبات الضرورى لم يمنع المعتزلة من الاشارة للاختلافات الجزئيه بين الأفعال والمرتبطة بالظروف والأماكن والأوقات ، وهى من هذا المنطلق تختلف الأحكام فيها لأنها تتعلق بأشياء خارجة عنها ، وهى تعرف بنظر العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع (٦) . كما أقر المعتزلة أيضا بأن هناك مايعرف حسنه وقبحه بالشرع وحده مثل حسن الصوم وقبح ترك الفرائض وتلك الفروض الشرعية هى ما استثنى المعتزلة امكانية ادراك حسنه أو قبحه بالعقل وحده دون أمر الشرع بها أو نهيه عنها (٧) .

وتبدو آراء المعتزلة حول هذا الموضوع متفقة فى الكثير من الجوانب مع الموقف الفلسفى من حيث تقرير الفلاسفة لقدرة العقل على ادراك صفات موضوعية للأفعال تجعلها متصفة بكونها خيرا أو شرا ، وقد فرق الفلاسفة بين الخير المطلق والشر المطلق والخير والشر الممتزجين ، فالخير هو الوجود أو التوجه لبلوغ كمال الشىء أما الشر المطلق فهو العدم وهو غير موجود بل يوجد شر نسبى فهو بالقياس للفاعل قد يكون خيرا أما للقابل فهو شر ويقال عنه معدم أو حابس لكمال عن مستحقيه ويقال شر لمثل النقص الذى هو جهل وللضعف

والتشـــويه فى الخلقـة والآلام والغمـــوم والشرك والظلم (٨) ، ومن هذا المنطلق يؤكد الموقف الفلسفى على أن الخير المطلق من حيث هو مطلوب العقـل لذاته فهو مستحسن بالضرورة ، والشر المطلق مرفوض العقل بذاته فهو مستقبح بالضرورة أيضا، دون انتظار اثبات الشارع لهذا المفهوم أو ذاك ، اذ أن تلك الصفات مدركة بالعقل كحسن الصفات الحميدة كالجود والكرم وقبح أضدادها والشرع يأتى ليستكمل تلك المفاهيم ويوضحها ويرشد العقول الجزئية لما خفى عنها ، والشرع فى ذلك متفق ومكمل لما تقرر فى العقول لا مخالف (٩) .

ويبدو الموقف الأشعرى على الجانب الآخر مختلفـا تماما ، اذ أن آراءهم تؤكد على الرفض التام لأى حقيقة موضوعية وراء اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح ، ومن ثم فهذه الصفات لا يمكن ادراكها عقلا ، بل يأتى الشرع ليثبت كون الفعل حسنا أو قبيحا ،فالمعيار الأوحد لحسن الفعل هو أمر الشرع به أو نهيه عنه ، والدليل على أن كون الفعل متصـــفا بالحسن والقبح ليس لسبب ذاتى يختص به الفعل، بل أن من الأفعال ما يبدو متساويا ومتماثلا ولكنه يكون فى حالة حسنا وفى الأخرى قبيحا كالقتل ظلما والقتل قصاصـا وجماع الـزوجة والأمة والزنا مثلا ، فحسن الفعل وقبحه مرجعه حـكم الشرع واخبار السمع أن هـذا الفعـل يستتبعه مدح وثواب فيكون حسنا وخيرا أو يستتبعه ذم وعقاب فيكون قبيحا

وشرا ، دون أن يعني هذا أن الشرع يمد الفعل بصفة زائدة تجعله في ذاته متصفا بالحسن أو القبح (١٠) ، ومن ثم فانه على هذا لا يكون هناك أى معني للخير او الشر الا فيما يتعلق بأفعال الانسان المكلف ، والشرع هو الذى يحدد هذا الحكم فقد يأتي بتحسين فعل يقبح مثله المساوى له في جملة أحكام الصفات النفسية(١١)٠

ولم ينف الأشاعرة ارتباط الحسن والقبح في الأفعال بالنفع والضرر ، فقد ربطوا بين الحسن والقبح فى الأفعال وبين ملاءمتها لأغراض الفاعل أو منافرتها له ، أو أن الفعل الحسن هو المرتبط باللذة لفاعله والقبيح هو المرتبط بالألم لفاعله ، كذلك فالفعل الحسن هو صفة كمال والفعل القبيح هو صفة نقصان، وبهذا المفهوم يقر الأشاعرة أن العقل له تصور لتلك المعانى لا سبيل الى جحدها ، وان كان هذا لا يعني كونها حسنا أو قبحا موضوعيا في الأفعال بل هو وفقا لارتباطها بتلك العوامل النسبية فالحكم عليها نسبي أيضا من العقل وبالتالى فالحكم لا يصح الا من الشرع لأن تلك الصفات للأفعال لا تحمل أى حقيقة موضوعية، وهكذا فان الحكم بالحسن والقبح لا يكون الا من الشرع ولا يصح الا على الفعل الانساني ولا يجوز بحال أن يخضع الفعل الالهي لمثل تلك الأحكام ، فالله يتنزه عن النفع والضرر واللذة والألم فلا يحكم العقل على أفعاله (١٢) ٠

ويختلف الرازى عن هـذا الرأى الأشعرى اذ أنه أقر الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله (١٣) ، فقد ذهب الى أن معرفة أنه لنا محبوبا ومبغضا معرفة ضرورية ، فالمحبوب هو ما تميل اليـه النفس لإفضائه للذة والسرور والمكروه انما يكـون مكروها لانتهـائه الى الألم ، فالمحبـوب لذاته هو اللذة والسرور والمكروه لذاته هو الألم والغم (١٤) ومن هنا يؤكد الرازى أن هذا التصديق لابد أن يكون مسبـوقا بتصور عقلى ، فارتباط الاحسان بحصول المنافع يؤكد على تصور العقل له وارتباط الظلم بالآلام ، والغم يجعل تصور العقل له قبيحا ، وهـكذا يخلص الرازى الى أن القبح والحسن معان عقليـة للأفعال الإنسـانية ، أما اثبات الحسن والقبح للفعل الالهي فهو ممتنع فى رأيه وفقا لهذا التفسير (١٥) .

ويشير الرازى الى أن ما يكون مكروها بالذات قد يكون سببا لحصول مطلوب بالذات والعـكس صـحيح فبعض المعاصي مثـلا قد تكون مرتبطة باللذة العـاجلة ولكن توقع ما يفضى اليها من ألم العقاب يجعل العقـل يرجح تركها طلبا للذة أعظم وبهـذا يرد الرازى عـلى قول القائلين بأن الحسن والقبيح من الأفعال يتحدد بما يثيب عليه الشرع أو يعاقب به فقط ، بأن الاحتراز من ألم العقاب وطلب لذة الثواب يكون بمقتضى العقل(١٦) .

ووفقا لهذا يؤكد الرازى أن معنى الحسن والقبح فى أفعال العباد يأتى وفقا لتصور عقلى ، وذلك التصور ثابت فى العقــل قبــل ورود الشرع به (١٧) ٠ ويؤكد الرازى على اتفاقه مع آراء المعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين فيما يتعلق بأفعال العباد دون أفعال الله ، فيقــول : « ان الذى يتخيله هــؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح قد صدقوا فيه ، الا أن حاصله يرجع الى الرغبة فى جلب المنافع ودفع المضار ، ولما كان هــــذا ممتنع الثبوت فى حق الله تعــالى كان اثبــات الحسن والقبح فى أفعال الله وفى أحكامه محالا باطلا»(١٨)٠

ويشير الرازى الى التوكيد على ثبوت معانى الحسن والقبح فى أفعال العباد بالعقل الا أن هذا لا يعنى كونهما معانى بديهية ، بل أن تحديدهما يستلزم كشف وجوه دقيقة غامضة لا تتيسر الا للخواص من الناس (١٩) ٠

نقد الأشاعرة لأدلة المعتزلة على الحسن والقبح العقليين :

وقد حشد الأشاعرة العديد من الحجج لهدم القول بالحسن والقبح العقليين :

١ ــ فرفضوا قول المعتزلة بأن الحسن والقبح معنيان بديهيان مدركان بضرورة العقل واجماع العقلاء ، مستدلين على هــذا الرفض بأن خصــوم المعتزلة ــ وهم عقلاء ــ لم يقروا بهذا الرأى فكيف لهم أن

يدعوا الضرورة والاجماع (٢٠) ، كما أن الاجماع لا يؤدى الى اقرار الضرورة البديهية ، فاجماع العقلاء على حدوث العالم ووجود الصانع لا يفضى الى القول أن ادراكهما بديهى (٢١) .

٢ ـ يؤكد الأشاعرة على أن القول بأن الحسن والقبح صفات ذاتية للأفعال يكشف عن قصور فى الفهم وتحكم غير معقول ، اذ أن الفعل قد يبدو قبيحا وان كان فى حقيقته يحسن شرعا كذبح البهائم مثلا فان الله يثيب عليه ، فكيف يكون الحسن والقبح صفات ذاتية فى الأفعال ؟ (٢٢) .

٣ ـ يشير الأشاعرة الى أن الأحكام العقلية على الافعال بالحسن والقبح غير ممكنة ، نظرا لاستحالة الحكم العقلى الانسانى على الأفعال بشكل موضوعى ، فالحسن والقبح لا يعنيان عند الانسان سوى ما يرتبط بنفعه ويلائم غرضه أو ما يخالفه ، ومن ثم فان القول بمفهوم ثابت حقيقى وموضوعى يضفى على الفعل صفة الحسن أو القبح هو أمر غير متاح نظرا لنسبية تلك الأحكام واختلافها من شخص لآخر (٢٣) . وما يوضح كون الحسن والقبح فى الأفعال أمرا نسبيا نسخ الشرائع لبعض ما تأتى به من أحكام (٢٤) ، كذلك تحسين بعض الأفعال التى تقبح فى العادة كالكذب مثلا من أجل حماية نبى من ظالم يريد قتله (٢٥) .

٤ ـ مما استدل به المعتزلة على كون الحسن والقبح معانى موضوعية للأفعال معقولة للانسان ، كون الانسان لديه ميل للحكم على بعض الأفعال بالحسن والبعض الآخر بالقبح ، فالانسان إذا كان له هدف ويستطيع الوصول الى هدفه بالصدق دون اللجوء للكذب مال بفطرته الى سلوك طريق الصدق ، وقد رفض الأشاعرة هذا التفسير بل ردوا هذا السلوك الى العادة التى أقرت لدى الانسان الميل الى الصدق (٢٦) كما رفض الأشاعرة أيضا التفسير المعتزلى لميل الانسان الفطرى لانقاذ الغرقى والهلكى وان لم يرتبط ذلك بتوقع جزاء ، والعاقل يفعل هذا ولو لم يبلغه الشرع ، ويذهب الأشاعرة لتفسير هذا السلوك الانسانى بأن العادة قد وقرت فى نفس الانسان ارتباط مثل هذه الأفعال بتوقع المدح والثناء وهو لذيذ والانسان يميل بطبعه للذيذ فيندفع للفعل تحت هذا الوهم ، كما انه تدفعه أيضا رقة الجنسية أى تخيل نفسه فى ذات الموقف فيندفع للانقاذ (٢٧) . ويؤكد الأشاعرة على أن رسوخ تلك المعانى انما يأتى من العادة والتلقين فالانسان لو وجد منذ نشأته منعزلا دون أن يعلم شيئا عما يحسن أو يقبح فانه يصبح عاجزا تماما عن ادراك أى معنى للحسن والقبح (٢٨) .

٥ ـ ويستدل الأشاعرة على قصور العقل الانساني عن الحكم الموضوعي بحسن الأفعال أو قبحها ، بأن الانسان نتيجة لأن حكمه على الأشياء يرتبط بالعادات المتكونة لديه عن مدى اللذة أو الألم الذى تسببه له أشياء معينة فانه قد يقع في أخطاء ، فمثلا قد يخشى الانسان من الحبل المبرقش لارتباطه عنده بالحية • اذ أن العادة تولد لدى الانسان ارتباطا شرطيا بين الأشياء وبين معنى الحسن أو القبح وهذا دليل على أن تلك الصفات ليست موضوعية فى الأشياء ومن ثم فان الحكم العقلى يكون مشوشا (٢٩) •

٦ ـ ويبقي أكبر اعتراض أمام الأشاعرة وهو أن أقوالهم تؤدى الى اسقاط أى معني للخير والشر ويجوز على هذا أن يتحول ما هو خير الي شر والعكس صحيح ، ما دام المعيار الموضوعي مفقودا وبذلك تستوى كل الأفعال من حيث كونها خيرا أو شرا ، فيحتمل أن يصبح الكذب حسنا اذ لا يسلم أن يقع هذا الاحتمال مادام جائزا ، وعليه يتعذر علينا أصلا أن ندرك ما يخاطبنا به الشرع عند وروده (٣٠) • كما يتعذر قياس فعل على فعل وتستحيل الأحكام الشرعية المستنبطة من الأصول (٣١) • ولعل تلك الحجة هي التي دفعت الرازي للقول بالحسن والقبح العقليين في الفعل

الانساني وان منعه فى الفعل الالهى(٣٢) ، ويشير الأشاعرة الى أنه لا مجال للقول بالتحسين والتقبيح العقلى الا قاد هـذا الى الحـكم على بعض الافعال الالهية بالقبح ، اذ أن الله تعالى قد يكلف مالا يطاق ويبتدىء العباد بالايلام وكل هـذا قبيح منا كذلك فان الاغراق والاهلاك هو من الله تعالى ، فاذا كان للحسن والقبح معنى موضـوعى يعقل فان هـذه الأفعال تكون قبيحة منه تعالى الله عن ذلك (٣٣)، ولعل الأشاعرة بردهم هذا قد أتوا بالسبب الأساسى فى نفيهم للحسن والقبح العقلى ، وهـو الخلاص من اشكال وجود الشر فى العالم ٠

وقد تعرضت آراء الأشاعرة للكثير من أوجه النقد فالقاضى عبد الجبار يرفض تلك التفرقة الأشعرية بين الفعل الالهى والفعل الانسانى ، فالفعل انما يحسن أو يقبح لوقوعه على « وجه معقول » ، بصرف النظر عن فاعله (٣٤) ، والله تعـالى بما يملك من قدرة عـلى التعويض فانه يحسن منه الايلام والاماتة والاغراق ، واهلاك الزرع ، فتلك الأفعال انما تحسن من الله لتلك العلة التى هى مفقودة فى حقنا ومن ثم فان مثل هـذه الأفعال تقبح من الانسان اذا فعلها (٣٥) ٠

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الله يأمر بفعل ما لأنه حسن وليس يكون الفعل حسنا لأن الله أمر به ،

ونفس الحال فى القبح ، فالله تعالى ينهى عن القبح وليس يقبح الفعل لمجرد النهى عنه (٣٦) اذ انه لو كان الفعل انما يقبح ويحسن للأمر به والنهى عنه لجاز أن يكون آمرا بما ليس حسنا وناهيا عما ليس قبيحا ، ثم يصبح حسنا عندما يأمر به أو قبيحا عندما ينهى عنه ، وبهذه الحجة يكون القول الأشعرى ساقطا من كل وجه فى رأى القاضى (٣٧) اذ قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (٣٨) وقوله : « وينهى عن الفحشاء والمنكر » (٣٩) .

كما وجه ابن رشد نقده لآراء الأشاعرة حول نفى الحقيقة الموضوعية للخير والشر ، مؤكدا على غرابة هذا القول على العقل والشرع معا ، فقولهم بأن مفهوم الخير والشر هو فى الشاهد بخلاف الغائب هو قول قد صرح الشرع بعكسه ، كما يرى أن قول الأشاعرة بقصر مفهوم الخير والشر فى الأفعال على مدى مطابقتها لأوامر الشرع ونواهيه فقط هو قول فى غاية البشاعة ، اذ انه يؤدى الى تجويز اعتبار الكفر والظلم والشرك خيرا لو لم يأت الشرع بتقبيحهم ومثل هذا القول هو هدم لمصداقية العقل والشرع جميعا (٤٠) .

والحق أن الأشاعرة ما ذهبوا الى نفى الحسن والقبح العقليين الا للخلاص من آشكال تبرير وجود الشر — ذلك التبرير الذى يصبح متعذرا وفقا لآرائهم فى رفض أى

فاعلية فى العــالم لغير الله ــ فهم بنفيهم أى حقيقــة موضوعية للخير والشر قد أســقطوا عن انفســهم تلك المطالبة (٤١) وهم بهذا قد مهدوا لمفهــومهم الخــاص للعدل الالهى (٤٢) دون الدخــول فى محــاولة لتبرير وجــود الشر فى العــالم ، كذلك فانهم مهدوا لرأيهــم الخاص فى العناية الالهية متجنبين الانزلاق للقول باى قوى مؤثرة فى العالم غير القدرة والارادة الالهية ، وان كانت آراؤهم حــول نفى الحسن والقبح العقليين هى ارهاصا لتفريغهم التفسير الغائى للعالم من أى معنى خيرى بالمعنى المعقــول ، فوفقا لآرائهم تلك يصبح من المتعذر القول بأن الغائية القصدية عندهم تعنى توجيه الارادة الالهية لمتغيرات العالم بما يحقق نفع المخلوقات على أحسن وجه ممكن ، اذ أن التفسير الغائى للوجود بهذا المعنى يستلزم الاقرار بوجود معنى حقيقى للخير والشر ، وهو ما رفضه الأشــاعرة ، مؤكدين عــلى أنه ليس ثمة معنى للخير سوى ارادة الله للشىء ؛ فنفاذ المشيئة الالهية هو الخير الأقصى فى ذاته ، فالمفهوم الغائى عندهم وفقا لآرائهم فى الحسن والقبح لا يمثل ذلك التصور للعالم القائم على أساس أخلاقى والذى يؤكد على توجه العالم للخير بمعناه الحقيقى المعقــول كمــا يبــدو من آراء المعتزلة والفلاسفة ، وهكذا يمكن القول بأن الأشاعرة قد تمكنوا بآرائهم فى نفى الحسن والقبح العقليين من أن يسقطوا ــ وبضربة واحدة ــ أى احتجاج على العدل

الالهى من منطلق وجود الشر فى العالم ، مع احتفاظهم فى ذات الوقت بمبدئهم الأصيل فى أن الله هو صاحب الفاعلية الوحيدة فى الوجود ؛ ولكن الى أى مدى نجحوا فى الحفاظ على التصور المعقول والحقيقى للعدل الالهى ؟

ثانيا : المفهوم الأشعرى لتنزيه الله عن فعل القبيح وأثره على مفهومهم للغائية :

اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب اذ أن المسلمين كلهم أجمعوا على ذلك (٤٣) ، وبالرغم من الاتفاق الظاهرى بين كل من الفريقين ، فما أبعد الشقة بين تفسير كل منهما لقوله ، بحيث يتضح فى النهاية أن كلا منهما قد ذهب الى معنى يختلف تماما عن الطرف الآخر ، ويأتى رأى كل من الطرفين حول هذا الموضوع امتدادا لرأيه فى التحسين والتقبيح للأفعال ، فالمعتزلة وفقا لموقفهم المؤكد على تحسين الأفعال أو تقبيحها بالعقل فقد نفوا عن الله فعل القبيح بمعنى أن ما يقبح من الأفعال فهو يتركه وما يجب عليه فهو يفعله ، بينما ينفى الأشاعرة عن الله فعل القبيح من منطلق أن كل ما يصدر عن الله من أفعال فهو خير لأنه من فعل الله وليس لصفة ذاتية يختص بها الفعل (٤٤) .

وقد اختلف كل من الفريقين حول معنى الظلم والظالم ، يشير البغدادى الى أن معنى الظلم فى اللغة هو وضع الشيء فى غير موضعه أو يكون بمعنى المنع أو الانقاص (٤٥) كقوله تعالى : « كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا » (٤٦) . بينما يذكر القاضى عبد الجبار مفهومه المعتزلى للظلم فيقول : « ان الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه و لادفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن للوجهين المتقدمين ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور منه ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر » (٤٧) . كذلك يقرر الأشاعرة أن معنى الظالم هو من قام به الظلم بينما يؤكد المعتزلة على أن معنى الظالم هو فاعل الظلم (٤٨) .

الموقف المعتزلى : وفقا لآراء المعتزلة فى الحسن والقبح العقلى فانهم ينفون صدور الفعل القبيح عن الله تعالى مع توكيدهم على المعنى الموضوعى الحقيقى الذى يتسم الفعل بكونه خيرا أو شرا ، وقد أقام المعتزلة قولهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح انطلاقا من أنه تعالى غنى على الاطلاق فهو حى لا تجوز عليه الحاجة، فالحاجة لا تجوز الا على جسم ذى شهوة ونفار ، فهو تعالى الغنى عن كل الحاجات ، القادر على الاستغناء بفعل الحسن عن فعل القبيح مع علمه بقبح القبيح ، ومن كان هذا حاله فهو لا يفعل القبيح ولا يختاره أبدا (٤٩) .

ويوجه ابن تيمية نقـده لقـول المعتزلة بأن الله تعالى يترك فعل القبيح لقبحه ويفعل الواجب ، لأن هذا فى رأيه يعنى أنهم حرموا على الله تعالى وأوجبوا عليه من الأفعال مثلما هو واجب ومحرم على العباد ووصفهم بأنهم « مشبهة الأفعال » وهو ما لا يليق فى رأيه لأن الله تعالى منزه عن التشبيه بالعباد فى الأفعال مثلما هو تعالى منزه عن ذلك فى ذاته وصفاته (٥٠) ٠

وبالرغم من أن المعتزلة قد أجمعوا على أن الله تعالى لا يفعل القبيح أبدا الا أن النظام قد ذهب الى أبعد من هذا ـ واتفق معه فى هذا الاسوارى والجاحظ ـ حيث قال بأن الله تعالى لا يقدر على فعل القبيح مشيرا الى أن القول بأن الله يقدر على القبيح يعنى أنه يجوز منه فعل القبيح ، وهذا التجويز يعنى نقصـا وضـعفا يناقض ماهية الله تعالى المنزهه عن كل نقص أو ضعف ، اذ أن القدرة على فعل الشر لا تكون الا فى جسم ذى آفة والله تعالى منزه عن الجسمية (٥١) ٠

وقد خالف النظام ومن تابعه فى هذا القول باقى أصحابه ، اذ انهم أقروا قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا اذ أن القادر على العدل لابد أن يكون قادرا عـلى الظلم ، والقادر على الصـدق لابد أن يكون قادرا عـلى الكذب فمن لا قدرة له على الكذب والظلم لا قدرة له على الصدق والعدل (٥٢) ٠

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن الاقتدار على الفعل القبيح ليس صفة نقص ، كما أن الله تعالى قد تمدح بتركه لفعل الظلم وهذا التمدح لا يكون الا مع الاقتدار عليه (٥٣) ، ويستشهد بقوله تعالى : «ولا يظلم ربك أحدا» (٥٤) وقوله كذلك : «ان الله لا يظلم مثقال ذرة» (٥٥) .

ويشير القاضي عبد الجبار الى أن القول بعدم قدرة الله على فعل الظلم والكذب ، فانه يكون بهذا أضعف القادرين منا أقدر من الله تعالى عن ذلك ، كما أنه في رأى القاضي انه لا مجال للقول بأن تقرير قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا يؤدي الى أنه يصدر عنه القبيح ، اذ أن القدرة على شيء لا تعني وقوعه لا محالة (٥٦) . كما يشير الرازي الى أنه حتى من وجهة النظر المعتزلية فانه يكفي القول بمتنع صدور القبيح عن الله لجهة الداعي ، وليس هناك ما يدعو الى ما ذهب اليه النظام ومنعه من جهة القدرة (٥٧) .

كذلك يرى القاضي عبد الجبار أن قول النظام بعدم قدرة الله على الظلم والكذب والقبيح يشبه آراء الجبرية الذين نفوا قدرة الله على الانفراد بفعل القبيح وان كان يخلقه كسبا للعباد ، ولكنه يفرق بين النظام الذي لم يقل بأن الله يفعل القبيح وبين الجبرية الذين أضافوا لله كل قبيح (٥٨) .

وقد أكد أغلب المعتزلة على أن الظلم والكذب مقدور لله تعالى ولكنه لايفعله أبدا لأنه لا يختاره أبدا ، فهو منزه عن اختيار كل قبيح أو فعله وذلك لعدله تعالى وعلمه وحكمته . (٥٩)

نقد الأشاعرة للمفهوم المعتزلى لتنزيه الله عن فعل القبيح :

رأى الأشاعرة أن الطريق الذى سلكه المعتزلة لاثبات أن الله تعالى منزه عن فعل القبيح قد قادهم الى التخبط اذ ان القائلين منهم بقدرة الله على الظلم والكذب أصبح لزاما عليهم تفسير آرائهم تلك والتى يرى الأشاعرة أنها جاءت مشوشة مختلطة ، فأبو الهذيل قد أحال وقوع الظلم والكذب منه تعالى وهو بهذا قد ناقض اذ كيف يكون المقدور محالا ، كما أن بشر بن المعتمر ناقض أيضا عندما قال أن الله تعالى قادر على تعذيب الأطفال ولكن لقبح هذا فلو عذبهم لكانوا بالغين مستحقين للعذاب (٦٠) . وهو بهذا قد ناقض اذ كيف ينقلب الظلم عدلا (٦١) ؟ كما عاب الأشاعرة أيضا قول أبى جعفر الاسكافى بأن الظلم لا يقع من الله الا على الأجسام وهى معراة عن العقول اذ انهم فسروا هذا القول بأن الله انما يحسن منه الظلم للأطفال والمجانين (٦٢) . ويرد الخياط على هذا الاتهام شارحا قول الاسكافى من حيث أنه رأى أن خلق الله للعقول

فى الأجسام يدل على انعام الله عليها ورحمته بها ، وما دل على الانعام فى نفسه لا يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه ، لهذا قال بأن وقوع مقدور الله من الظلم لا يكون الا والأجسام معراة عن العقول (٦٣) • كما ذكر الأشاعرة أن أبا موسى المردار كان يقول أن الله قادر على الظلم والكذب واذا وقع منه ذلك كان الهـا ظالما كاذبا غير مستحق للشكر والعبادة (٦٤) ، ويدافع الخياط عن رأى أبى موسى المردار مؤكدا أن قوله هو الحق ، اذ انه قال بأن الله قادر على الظلم والكذب واذا وقع منه فالعقل يحكم بقبح هذه الأفعال ، ولكن كما لا يليق أن نقول عن الرجل الصالح منا أنه يجوز منه أن يفسق ويزنى ، فالاجدر ألا نقول يجوز من الله الظلم والكذب (٦٥) • ويرى الأشاعرة أن موقف الجبائيان من هذه النقطة أكبر دليل على مدى تخبط المعتزلة اذ أنهما مع قولهم بقدرة الله على الظلم والكذب ، فقد رأيا التوقف عن الرد على تساؤل ماذا يكون القول اذا وقع مقدور الله من الظلم والكذب (٦٦) •

آراء الأشاعرة : وقد رأى الأشاعرة أن المعتزلة بقولهم بالحسن والقبح العقلى قد ذهبوا الى مثل هذا التخبط ، وأن المخرج من هذا هو القول بأن الله تعالى قادر على كل المقدورات وكل مقدور له لو وقع منه لم يكن ظلما (٦٧) ، وقد استطاع الأشاعرة تقديم أدلتهم على هذا الرأى وفقا لآرائهم فى الحسن والقبح :

١ ـ فهم بربطهم لمفهوم الحسن والقبيح من الأفعال بمدى تحقق الغرض منه أى انتفاع الفاعل أو تضرره من جراء الفعل فقد أصبح من اليسير عليهم التدليل على أن كل مقدور لله لو فعله لا يكون قبيحا منه ، اذ أن الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر تقدس عن ذلك ، ولا يقال عن فعله الا أنه حسن (٦٨) ، وهذا الرأى للأشاعرة قد يقود الى القول بأن الله لا يحسن منه فعل أيضا اذ أنه لا ينتفع ولا يتضرر ، ويقول الجوينى رأيا يعبر به عن مدى ما ذهب اليه الأشاعرة فى تفريغ الخير والشر من أى معنى : « لولا أنه شاع فى ألفاظ عصبة الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان سر التوحيد يوجب أن يقال ليس فى أفعاله خير ولا شر » (٦٩) .

٢ ـ وفقا للرأى الأشعرى القائل بأنه لا صفة ذاتية للفعل توجب كونه حسنا أو قبيحا بل انما هو يحسن أو يقبح وفقا لما أمر الشرع به أو نهى عنه ، فهم بقولهم هذا قد مهدوا لاثبات أن الله لا يقبح منه وقوع أى مقدور من مقدوراته اللامتناهية ، اذ انه تعالى ليس فوقه آمر ولا ناه ، ولا يوجد من يحد له الحدود فهو مالك الملك يتصرف فى ملكه كما يشاء ، فلا يقال عن أى فعل

من أفعـــاله انه ظلـم ، لأن من يتصرف في ملكه لا يكون ظالما (٧٠) .

ويوجه القاضي نقده لتلك الحجة الأشـعرية عـلى أساس أنه اذا كانت الأفعال لا تقبح من الله تعالى لأنه ليس فوقه ناه ينهاه ، فانه وفقا لهـذا فانه تعالى لا يحسن منـه فعـل أيضـا نظـرا لافتقار الأمر (٧١) ثم يؤكد القاضي عبد الجبار رفضـه لقول الأشاعرة بأن المالك له أن يتصرف في ملكه كما يشاء لا يقبح منه فعل ، معلنـا رأيه المعتزلي الجريء بأنه لا يقر أن للمالك أن يفعل ما يشـاء بلا رعاية للصلاح فالمالك ليس له أن يفسد ملكه، ولو جوزنا هذا لا نهدم أي أساس للعدل ولمفهـوم الخير والشر (٧٢) .

٣ ــ ويشير الرازي الى أن الفعل القبيح يعني أن يكون بحال يستلزم ذم فاعله ، وهذا محال في حق الله تعالى ، لأن الذم يعني أن يتألم قلب المـذموم من جرائه ، وليس وراء الذم معنى آخر غير هذا ، اذا فالذم محال في حق الله تعالى ، كمـا أن حصـول ماهية الذم يتنافى مع ماهية الالوهيـة المنزهة عن كل نقص ، فمحال أن يتحقق معنى الذم في حق الله تعالى ليس لكونه فعل الفعل الفلاني أو ترك الفعل الفلاني بل لكونه الها وبهذا يكون معنى انه لا يفعل القبيح (٧٣) .

٤ ـ تأتي آراء الأشـــاعرة في نفي معنى القبيح عن الفعل الالهي متسقة مع آرائهم في الفعـل الالهي والكسب الانساني حيث يؤكد الأشـعرى عـلى ان الله تعالى يكون منه الشر خلقا وهو عادل به (٧٤)٠ كمـا يـؤكد الأيجي عـلى أن الله خالق الخـيرات والشرور كلها ولكن لا يطلق عليـه لفظ الشرير اما لأن ذلك غير مستحب أو لعـدم التـوقيف من الشرع وأسماء الله تعـالى توقيفية (٧٥) ٠ وكون الله خالقا للشيء لا يعني اطلاقا انه يفعـل الظلم والعبث ، اذ ان الظلـم والعبث لمن خلق الظلـم والعبث له ظلما أو عبثـا ، أى انهـا معان تتعلق بكسب الانســان وليس خلق الله (٧٦) ، ويوجه القاضى عبد الجبار نقده لهذا التفسير الأشعرى من منطلق رفضه أساسا لفكرة الكسب الأشعرية أو أن الله يخلق الظلم في العباد (٧٧) ، مؤكدا على أن تلك الآراء من جانب الأشاعرة تسد طريقة العلم بعـدل الله وحـكمته ، مؤكدا أن الظلم له مفهوم عقلي يرتبط بوقوع الفعل على وجه معين دون نظر لفـاعله ، ومن جوز وقـوع الظلم القبيح من الله تعالى فهو خارج عن حد الاسلام لا ينفعه أن يهرب من الاشـكال ظاهريا بمنع اجـراء اللفظ عليـه تعالى (٧٨) ٠

٥ ـ ذهب كل من الشهرستاني والآمدى لتفسـير وجود

الشر وتنزيه الله عن فعل القبيح الى رأى مستمد من تفرقتهم بين الفعل الالهى والكسب الانسانى، اذ انهما رأيا أن فاعلية الله فى العالم هى فاعلية ايجاد وتخصيص بالأوقات والأوضاع والاشكال ، وهى من حيث هى كذلك لا توصف بأنها شر ، فالله وان كان فاعلا للأمراض والأوبئة وغيرها الا أنها من حيث تعلقها بقدرة الله وارادته ليست شرا ، اذ أن الشر ليس وصفا ذاتيا للفعل ولا هو فى نفسه معنى وجودى بل معنى نسبى وأمر اضافى (٧٩) ·

٦ ـ ساق المعتزلة حجة قوية للتدليل على آرائهم ، اذ انهم أشاروا الى أن القول بأن الفعل انما يحسن لكون الله فاعله دون أن يكون له صفة موضوعية تجعله كذلك ، يعد تمهيدا لتجويز صدور كل ما يمكن من الله تعالى بما فى ذلك الأمر بالمعاصى والقبائح، وكذلك لا تبقى ثقة فى وعده ووعيده، ولجاز أن يبعث رسولا كاذبا ويؤيده بالمعجزات ، ولجاز عليه الكذب أيضا ، تعالى الله عن ذلك(٨٠)·

وقد كان لزاما على الأشاعرة أن يوضحوا موقفهم حول هذه النقطة ، فقالوا ان الله تعالى قد يأمر بما حكم من قبل بالنهى عنه وكان فى حكم المعاصى والمقبحات واذا فعل لصارت مستحسنات ولم يكن عليه

اعتراض (٨١) ، أما الكذب فقد أحالوا أن يوصف الله تعالى بالكذب ليس لأن الكذب قبيحا منه ، بل لأن وصف الصادق هو من صفات ذاته ومن كان صدقه من صفات ذاته استحال عليه الكذب ، مثلما يكون وصف عالم وقادر ٠ وهما من صفات ذاته ـ تحيلان وصفه تعالى بالجهل والعجز (٨٢) ٠

ان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول مفهوم انتفاء الشر عن الفعل الالهى ، بكل ما يحمله من دلالات ونتائج ، انما يرجع الى ذلك الخلاف الأصيل بين كل من الفريقين حول علاقة الله بالعالم والانسان فبينما يحرص المعتزلة دائما على التوكيد على مفهوم العدل الالهى ، وبالتالى يكون اهتمامهم الشديد بالتوكيد على تنزيه الله عن كل ظلم ـ بذلك المفهوم المعقول للظلم ـ نجد الأشاعرة على الجانب الآخر شديدى الحرص على تأكيد السيادة المطلقة لله على العالم ، ولعل الرواية المذكورة عن لقاء القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبى اسحاق الاسفراييني عندما تقابلا فبادره القاضي قائلا « سبحان من تنزه عن فعل الفحشاء » فرد الاسفراييني من فوره : « سبحان من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء » لعل تلك الرواية (٨٣) لها دلالتها فى توضيح الخلاف بين كل من الموقف المعتزلى والموقف الأشعرى ، فالمعتزلة ينزهون الله عن فعل القبيح ، مع توكيدهم على الحقيقة الموضوعية لكون الفعل شرا بصرف النظر عن فاعله ومن

ثم سوف يصبح لزاما عليهم تقديم تبريرا لما يبدو أنه شر أو ظلم في الفعل الالهى ، وقد خاض المعتزلة هذا الطريق حتى نهايته ليخلصوا بالعدل الالهى على أسمى صوره ، بينما اختصر الأشاعرة الطريق ، اذ انه وفقا لمقدماتهم فان كل ما يصدر من الله فهو عدل منه ، دون الدخول في محاولة تبرير ما يبدو شرا من أفعاله .

وآراء الأشاعرة حول مفهومهم الخاص لتنزيه الله عن فعل القبيح توضح أبعاد التفسير الغائى عندهم فهم بهذا يقدمون مفهوما خاصا أيضا للعناية الالهية ، فتقريرهم للعناية الالهية لا يستلزم وفقا لآرائهم تلك تقديم أى تفسير لوجود الشر في العالم اذ أن كل ما يصدر عن الله فهو عدل من مقتضى انه يتصرف فى ملكه بما يشاء دون التقيد بالتوكيد على أن توجيه الله القصدى لمتغيرات العالم يخلو من الشر بمعناه المعقول .

ثالثا : تقرير الأشاعرة انه لا واجب على الله وتأثير ذلك على فكرتهم في الغائية :

يبدو وفقا لما سبق عرضه من آراء كل من المعتزلة والأشاعرة خلافهما العميق على مفهوم العدل الالهى يذكر البغدادى معنى العدل عند الأشاعرة فيقول ان العدل عندهم هو ما للفاعل أن يفعله وبهذا تكون كل أفعال الله تعالى عدلا وهو عادل عدلا فى كل ما يكون منه حتى كسب العباد من الكفر والمعصية ،

فهـذا عـدل منـه تعـالى خلقـا وظلما وجـورا ممن اكتسبها (٨٤) أما المعتزلة فتعريفهم للعـدل الالهى يختلف ، ويذكر القاضى قولهم فيشير الى أن العدل عندما يراد به وصف الفعل فهو كل فعـل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره وان كان القاضى يرى أن التعبير الأدق عن مفهوم العدل هو : توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، كمـا أن القـول بأن الله تعـالى عدل حكيم يعنى انه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بالواجب وكل أفعاله حسنة (٨٥) .

وبهذا الاختلاف فى تعريف معنى العدل يبدو الشق بعيدا بين كل من وجهتى النظـر حـول مفهوم العـدل الالهى والذى يوضحه ابن تيمية بأن الأشاعرة رفضوا أى معنى لايجاب الله على نفسه وتحريمه عليهـا سـوى اخباره بوقوع الفعل أو عدمه ولا معنى بعد هذا لايجاب أو تحريم بينما يقول عن المعتزلة أنهم أوجبوا على الله من الأفعال ما يظنونه واجبا عليه وحرموا عليه ضـده وفقا لآرائهم فى أن ما يحسن من الله يحسن من العبد والعكس كذلك (٨٦) .

والحق أن المعتزلة وفقا لتقريرهم لوجود حقيقـة موضوعية على أساسها يتصف الفعـل بكـونه حسنا أو قبيحا ، كذلك تنزيههم الله عن فعل القبيح حقيقة ، فقد رأوا أن هناك من الأفعال ما يحسن صدورها عنه تعالى

وقد أوجبها هو تعالى على نفسه ، وذلك من مقتضى عدله وحكمته دون أن يتعارض ذلك مع كونه محسنا متفضلا، اذ أن الله تعالى يفعل الحسن مع غناه عنه ، بل ان كل أفعاله متوجهة لنفع الغير على جهة الاحسان اليه وذلك لحكمته ولأنه لا يفعل العبث (٨٧) .

وتجدر الاشارة الى أن المعتزلة عندما منعوا أن يفعل الله القبيح لأنه يجب أن لا يفعله ، لم يقولوا أن القبيح ممتنع لذاته بل ممتنع لغيره ، فهم حين يقولون ان الصلاح واجب الرعاية فلأنه يلزم من فرض عدمه العبث كذلك العوض على الايلام لأن فرض عدمه يلزم عنه الظلم ، والعبث والظلم محالان فى حق الله تعالى (٨٨) .

ويرفض الأشاعرة قول المعتزلة هذا ويشير الآمدى الى أن القول بأن الفعل ممتنع على الله لذاته أو لغيره يستوى في أنه يؤدى الى القول بالوجوب على الله(٨٩)، وهو ما يتعارض من وجهة نظر الاشاعرة مع كونه قادرا مختارا لا يفعل بالطبع أو الضرورة (٩٠) ، كما يشير الأشاعرة الى أن ايجاب الفعل على الفاعل انما يتأتى من التضرر بتركه أو استحقاق الذم أو العقاب على ذلك ، وهذا غير قائم فى حق الله تعالى ، ومن ثم فلا مجال للقول بأنه يجب على الله شىء ، ولا يقال فى حقه لم فعل ولم ترك ، فكل ما أنعم به فهو فضل منه

وكل ما عاقب به فهو عدل منه ، فهو عادل فى كل أفعاله سواء سرنا ذلك الفعل أم ضرنا (٩١) .

ووفقا لهذا القول انبرى الأشاعرة لتجويز الكثير من الأفعال التى رأى خصومهم المعتزلة أنها لا يجوز صدورها من الله تعالى .

١ ـ تكليف ما لا يطاق :

رفض المعتزلة القول بأن الله يجوز أن يكلف العباد بما لا يطيقونه ، لأن التكليف بما لا يطاق ظلم قبيح لا يصدر عن الله تعالى كما أن الأمر بالمحال سفه وعبث لا يجوز أن يوصف الله به (٩٢) ؛ فالله تعالى فى قولهم متى كلف العباد يجب عليه اكمال عقولهم وتمكينهم بالقدرة والاستطاعة والآلة وازاحة عللهم ، وأن يفعل أدعى الأمور التى تساعدهم على فعل ما كلفهم به (٩٣)، وقد رفض الأشاعرة أقوال المعتزلة تلك مؤكدين على أنه يجوز أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه ، ولا يعد هذا منه قبيحا ، اذ لا يقبح منه شىء عقلا ، ولا يجب عليه شىء (٩٤) فلتنزهه عن الاغراض لا يقال عن فعله انه قبيح، ولا يقال عن فعله عبث اذ أن العبث هو ما لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد ، أما من لا يتعرض للفوائد فلا يقال فى حقه عبث (٩٥) .

٢ ـ رفض الأشاعرة لوجوب اللطف على الله :

أكد جمهور المعتزلة على وجوب اللطف (٩٦) على الله تعالى ، اذ أنه يجب ألا يدخر عن عباده لطفا لو فعله بهم لآمنوا ، اذ انه لا يفعل بالعباد الا ما هو أصلح لهم في دينهم (٩٧) ، وأضاف الجبائي أبو علي الى هذا ان الله في مقدوره من اللطف ما يجعل العباد يزدادون طاعة ويزدادون ثوابا ولكن هذا اللطف غير واجب عليه (٩٨) . ولم يخالف القول بوجوب اللطف من المعتزلة سوى بشر بن المعتمر ومن اتبعه ، اذ قال بأن الله تعالى لو أتى كل ما عنده من لطف لم يبق في الأرض عاص واحد ، وهو ما أخذه عليه المعتزلة من منطلق توكيدهم أن الله لا يبخل على عباده بلطف يهديهم به (٩٩) ، ويؤكد الخياط أن المعتزلة ناظروا بشرا في هذا القول حتى تاب عنه قبل موته (١٠٠) أما الأشاعرة فقد رأوا أن الله عنده ما لا يتناهى من الالطاف التي لو فعلها لآمن من في الأرض جميعا ، كخلق القدرة على الطاعة ، وارسال نبي معصوم في كل زمان ومكان ولكنه لا يفعل هذا (١٠١) . ولا يقال ان هذا بخل منه ، لأن البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه أما الله تعالى فلا يجب عليه شيء ، ولكنه متفضل له أن يفعله أو لا يفعل ولا يلحقه بخل ان لم يفعل (١٠٢) .

٣ ـ رفض الأشاعرة للقول باستحقاق الثواب :

أكد المعتزلة على أن الانســان بفعله للطاعات فهــو مستحق للثواب وهو واجب على الله تعالى ، فالمؤمن اذا خرج من الدنيا طائعا تائبــا فله الثــواب اســتحقاقا لا تفضلا(١٠٣) ويوضح القاضى عبد الجبار أن المنافع التى خلقها الله تعالى للحى اما أن تكون مستحقة أو لا فان لم تكن مستحقة فهو التفضل ، وما من حى خلقــه الله تعالى الا وقد تفضل عليه بالكثير من أنواع النعم والاحسان ، أما المنافع المستحقة فهى اما أن تكون على سبيل الاجلال والتعظيم وهذا هو الثواب المستحق للعبد المؤمن على طاعاته ، أو تكون مستحقة على سبيل العوض، وهو ما يوصله الله تعالى الى المكلف وغير المكلف (١٠٤)

أما الأشاعرة فقد رفضوا هذا القول مؤكدين على أن الله لا يجب عليه ثواب ولا عقاب وأنه مهما فعــل الانسان من طاعات فهذا ليس علة لاســتحقاق الثواب ودخوله الجنة ما لم يتغمده الله برحمته وفضله ، ولو لم يثب الله تعالى عباده الطائعين لا يعد هذا منه قبيحا ، فهو المنعم على الانسان بكل النعم ولا يجب عليه اثابتــه على طاعاته ، فهو متصرف فى ملكه كما يشاء لا يجرى عليه ذم لتركه فعل، والأفعال كلها تستوى عنده(١٠٥)، ومن ثم فقد رفض الأشاعرة القول بأنه يستحيل عــلى الله اثابة الفراعنة وعقاب الأنبياء ، فهذا عندهم جائز

في قدرته لكنه لا يفعله لأنه علم أنه لا يفعله وأخبر بذلك وهو تعالى صادق في خبره ، وهـذا هـو المعنى الوحيد للوجوب في رأيهم (١٠٦) ودليلهم عـلى ذلك قوله تعالى : « وليجزى الذين آمنوا وعملوا الصـالحات من فضله » (١٠٧) كذلك قوله : « ولولا فضـل الله عليكم ورحمته » (١٠٨) كذلك يستشـهدون بقـول النبي (صلى الله عليه وسلم) (عندما سئل : أيدخـل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا ، فقيل له ولا أنت ؟ فقال : ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته ، فقال له بعض الصحابة فقيم العمل ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له) (١٠٩) .

ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة في رأيهم هذا مؤكدا على أن كل ما أوجبه الله على نفسه ووهبه لأنبيائه أو عباده فهو على سبيل الانعام والتفضل لا يجب عليه شيء مطلقا (١١٠) ، كما يشير ابن تيمية الى أن الله لو عذب كل خلقه لم يكن ظالما ولو تفضل عليهم برحمته لـكان خيرا لهم من أعمالهم ، والفعل متى صدر عن الله تعالى فهو الحق ، وهو تعالى متى فعله يسـتحيل أن يوصـف بكونه ظلما (١١١) .

ويرفض القاضي عبد الجبار القول بأن اخبار الله تعالى بأنه لا يعذب الأنبياء والمطيعين أو يثيب العصاة هو ما يؤمن من وقوع هذه الأشياء ، بل يؤكد عـلى أن

ما يدرك من كون هذه الأفعال ظلما فاحشا هو ما يؤكد على أن الله تعالى لا يجوز أن يفعلها أبدا (١١٢) .

٤ ـ الآلام والاعواض :

رأى المعتزلة أنه من مقتضى العدالة الالهيــة ، ألا يؤلم الله مخلوقاته بلا سبب أو تعويض ، فكانت لهــم آراء متميزة في وجوب العوض عن الآلام ، والعــوض عندهم هو منحه مستحقة لا عن طريق التعظيم والاجلال اذ أنها لا تستحق عن عمل مثل الثواب ، بل هى مستحقة عن الآلام الـــواصلة الى المخلــوق بلا ذنب كالمــرض مثلا (١١٣) .

وقد أكد المعتزلة عــلى أن الله لا يحسن أن يؤلــم عباده بلا استحقاق أو لعقــوبة ، دون أن يقــابل ذلك بأعواض موفية ، لو علم العقلاء قدرها لاختاروا وقوع الألم ليحصلوا على العوض لقدره ومكانه (١١٤) .

وقــد اكتفي بعض المعتزلة بكــون الآلام تحسن للعوض ولم يجوزوا امكان التفضــل بالعوض دون ألم لأن الإستحقاق أفضل من التفضــل وهــذا رأى أبى على الجبائى وأبى الهذيل العلاف ، أما أبو هاشم والقــاضى عبد الجبار فقد رأيا أن الأعواض وحــدها ليست سببا كافيا لجعل الآلام حسنة من الله ، فالله قادر أن يبتدىء بالعوض دون ألم فالايلام اذن لمجرد التعويض بعده يعد

عبثا قبيحا ، بل أوجبوا أن يصحب العوض غرض آخر مقصود من الايلام هو الاعتبار الذى يعد زاجرا عن فعل القبائح ، وبهذا فان العوض يخرج الآلام عن كونها ظلما ويخرجها غرض الاعتبار عن كونها عبثا (١١٥) ٠ وقد قال عباد بن سليمان من المعتزلة بأن الايلام يحسن من الله للاعتبار دون عوض (١١٦) ، وقد رفض عبد الجبار هذا القول مشيرا الى أن هذا يعد ظلما سواء وقع الألم على المكلف أو غير المكلف ، لأن حد الألم اذا وقع خلوا عما يقابله فهو يكون ظلما قبيحا يتنزه الله تعالى عن فعله (١١٧) ٠

ويؤكدون أن الله تعالى يوصل العوض ويوفره بالتمام والكمال للمكلف المثاب سواء استحقه من الله تعالى أو من غيره ، أما المكلف المعاقب فقد يوفر الله له العوض فى الدنيا وقد يوفره له فى الآخرة قبل دخول النار أو بعدها لا يلحقه به سرور أو اعتداد ، ولا تحابط فى رأيهم بين العقاب والعوض أى أن استحقاق العوض لا يحبط العقاب ولا العكس (١١٨) كما لا يجوز عندهم أن يمكن الله أحدا من ايلام غيره دون أن يكون فى المعلوم عوض يستحق سواء على الله تعالى أو على غيره ، والله تعالى يأخذ الحق من المؤلم ويوفره على المؤلم وهذا هو الانتصاف ، ولا يجوز القاضى عبد الجبار متفقا فى هذا مع أبى هاشم الجبائى — أن يتفضل الله على الظالم بالقدر الذى يستوفى به العوض للمتألم ، لأن الانتصاف

هو أن يأخذ الله تعالى الحق للمظلوم من ظالمه ، بينما أقر أبو على أن يتفضل الله بأعواض اذا لم يكن للظالم على الله عوض (١١٩) .

أما عن دوام العوض فقد أوجبه أبو الهذيل وأبو على الجبائي وقالا أن العوض يجب أن يكون فى الاخرة ليدوم كى لا يحدث ألم لانقطاعه ، أما القاضى عبدالجبار وأبو هاشم فقالا ان العوض لا يستحق على الدوام(١٢٠) كذلك اختلفت آراء المعتزلة حول عوض البهائم عن آلامها ، فقال بعضهم أن الله يعوضها فى المعاد بنعيم لا ينقطع وقال بعضهم يجوز أن تعوض فى الدنيا وقد تعوض فى الآخرة ، وقال آخرون انهم يعلمون أن لها عوضا ولا يدرون كيف يكون (١٢١) .

ويحرص المعتزلة كذلك على تبرير ايلام الأطفال، فبداية هم يجمعون على أنه لا يجوز أن يعذب الله الأطفال فى الآخرة ، كما لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنب آبائهم لأن هذا ظلم قبيح يتعالى الله عن الاتصاف بفعله (١٢٢) ، ثم يشير الأشعرى الى اختلاف آرائهم فى عوض الأطفال ، فقال بعضهم آلمهم فى الدنيا لا لعلة ولا يجب تعويضهم ، وبعضهم قال يؤلمهم للاعتبار ويعوضهم عن ذلك ، والا كان ايلامهم ظلما ، وبعضهم قال آلمهم الله ليعوضهم وان كان الابتداء بالعوض أصلح الا أنه غير واجب عليه ، كما

قال بعضهم بدوام عوض الأطفال وجوبا وبعضهم قال دوام عوضهم تفضل لا استحقاق (١٢٣) .

أما الأشاعرة فقد رأوا أن محـاولة تبرير الآلام ، والقـول ، بأنهـا لا تجـوز من الله تعـالى ابتـداء الا عن اسـتحقاق ، ولا تحسن الا للتعـويض أو جلب النفع ، مثل هذه الأقوال في رأيهم تقود الى مذاهب تبعد عن العقيدة الاسلامية كأقوال الثنوية المثبتين لمدبرين ، اذ نسـبوا الآلام الى أهـرمن اله الشر دون يزدان اله الخير (١٢٤) ، أو قد تفضى الى ما ذهب اليه القائلـون بالتناسـخ والذين يبررون الآلام بأنهـا مسـتحقة عن ذنوب ارتكبتها الروح عندما كانت تحل فى جسد آخر قبل الجسد الذى تتألم فيه(١٢٥)، كذلك أقوال البكرية القائلين بأن الحيوانات والأطفال لا تشعر بالألم وهم بذلك يغالطون فيما هـو مدرك بالبـديهة (١٢٦) . ويرى الأشاعرة أنه ما قاد هؤلاء الى مثل هذه الأقوال سوى القـول بالحسن والقبح العقليين ، وهـو نفس الطريق الذى سلكه المعتزلة ومن ثم ذهبوا الى ذلك القول بوجوب العوض على الله تعالى اذا آلم المخلوقات(١٢٧) .

أما الموقف الأشعرى فيأتى من منطلق تقـرير انه لا واجب على الله تعالى ، ومن هنا فهم يؤكدون على أن الآلام كلها لا تقع بقدرة الله تعالى ، ومتى حصلت فهى حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزاء ، فالله تعـالى له أن

يؤلم الحيوان البرىء من الجنايات بلا عوض كما له أن يؤلم الأطفال بلا ذنب ، وأن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم دون أن يجب عليه عوض أو ثواب على ذلك ويعد ذلك كله منه حسنا (١٢٨) . ويشير الغزالى الى أن القول بوجوب الاعواض على الله فى مقابل الآلام يؤدى الى أنه يجب عليه حشر كل نملة وطئت وكل بقة فركت حتى يثيبها على آلامها وهو قول تأباه العقول (١٢٩) ، ولكن الله تعالى له أن يفعل بالمخلوقات كل ما فى قدرته ووفقا لمشيئته المطلقة ، فله أن يؤلمهم بلا سبب أو عوض ويكون فى هذا عادلا حكيما، ولا يقال فى حقه ظالم ولا عابث ، فالظلم منفى عنه تعالى بطريق السلب كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرياح اذ انه متصرف فى ملكه لا يسأل عما يفعل (١٣٠) .

ويستدل الجوينى على أن الله يجوز أن يؤلم بلا ذنب ولا عوض ويكون هذا حسنا منه ، بأنه تعالى لو تفضل بمثل العوض ابتداءا لكان هذا أفضل ـ لو أخذنا بالحسن والقبح والعقليين ـ كما أن الاحتجاج بالاعتبار لا يضفى حسنا عقليا على الايلام اذ لا يحسن ايلام شخص لاعتبار غيره ، وهكذا يؤكد الجوينى أن قول المعتزلة بالعوض لا يقدم دعامة قوية لمحاولتهم تفسير حسن الآلام عقليا (١٣١) .

واذا كان الأشـــاعرة قد برروا الآلام بلا ذنب او عوض بأنها لا تقبح من الله لأنه مالك ومنعم متفضـل لا يسأل عما يفعل فان القاضى عبد الجبار يتصدى للرد على هذا الرأى مؤكدا أن المنعم ليس له أن يسلب النعمة تمـاما بل يشـترط بأن يكـون ضرر المنعـم عليـه لا يظلمه (١٣٢) .

الحق أن الأشاعرة لم يكونوا موفقين فى تجـويز الآلام بلا سبب أو عوض ، اذ ان هذا القول يبدو غريبا عن روح العدالة ولعل هذا ما دفع الشهرستاني أن يقول شبه معتـذر ويقول يقربه من فكرة المعتزله بالمصلحة البعيدة للايلام : « لا ننازعهم فى أن الآلام ضرر وتاباه النفوس وتنفر منه الطباع ولكن كثيرا من الآلام ممـا ترضاه النفوس وترغب اليه الطباع إن كان ترجو فيها صلاحا هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر عـلى شرب الدواء رجاء الشفاء » (١٣٣) ولكنـه يسـتطرد « وترى كثيرا ايلام الصبيان والمجانين وشرط العوض فيه يزيده قبحا والمالك قادر على التفضل بحسن العوض عالم بأنه الصلاح فى الايلام وبالجملة هو المتصرف في ملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (١٣٤) ولعل هذا النص يكشف بوضـوح عن أبعاد المشكلة ويعبر عن الحيرة الشديدة تجاهها مما دفع بالأشاعرة لأن يرجعوا كل تساؤل الى مبـدأ التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة هربا من الوقوع فى اشكال تبرير

وجود الشر ولكن إلى أى مدى كان نجاحهم، فان كان ابن تيمية يشير الى أن الأشـاعرة ومن قال برأيهم مع نفيهم لأى واجب على الله فى فعله فان أحدا منهم لم يقل انه تعالى يخل بواجب أو يفعل القبيح (١٣٥) ، فالحق انهم لم ينجحوا فى ذلك الا من خـلال نفيهم ان ثمة هنـاك ما ينبغى أن يكون على الاطلاق ، وهم برفضهم للواجب فى الفعل الالهى لم يذهبوا لذلك فقط من أجل التوكيد على التفضل الالهى اذ انهم فى تكليف ما لا يطاق والايلام بلا ذنب أو عوض لم يجوزوا فقط أن يفعله الله بل أقروا صدوره واقعيا من الله تعالى ، مما يؤثر تأثيرا سـلبيا على مفهومهم للتفسير الغائى اذ أن هـذا ينتقص كثيرا من فكرتهم فى الغائية فهم لم يهتموا بالتوكيد على ان تدبير الله متوجه بالعـالم لما ينبغى أن يكـون أو الى أحسن صورة ممكنة ، ولكن وفقا للمشيئة المطلقة ، مما يجعل تفسيرهم الغائى مفتقدا للطابع التفاؤلى خاصة فيما يتعلق بمصير الانسان الذى يبدو من آرائهم تلك مخلوقا مقهورا مغتربا ، وقد تنبه ابن رشـد إلى خطـر آرائهم فى موضـوع العدل الالهى فأشار الى انه يرفض القول بالوجوب على الله بمعنى أن يكون الفعل من أجل ضرورة لذات الله أو لاستكمال الذات الالهية ولكن الله يفعل بعدل لأن هذا من مقتضى ذاته الكاملة ، وإن كان الله يتنزه عن الواجب وأن يكون عدله استكمالا لذاته تعالى ، فإن هذا لا يعنى أنه ليس يتصف بعدل أصلا ، وهذا هو ما تؤدى اليه آراء الأشاعرة فى نظره(١٣٦) ٠

رابعا : العفو الالهى عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم فى الغائية :

لعل آراء الأشاعرة حول هـذا الموضـوع تعـد من النقاط التى تحسب لهم فى مقابل الرأى المعتزلى ، اذ أن المعتزلة قد اتخذوا موقفا متشددا تجاه التوكيد على نفاذ العقوبة الالهية (١٣٧) ، ويبدأ هذا التشدد عندهم عندما قرروا أن مرتكب الكبيرة خارج عن كونه مؤمنا، وهم ان لم يذهبوا الى القـول بأنه كافر مثلمـا فعـل الخوارج الا انهم أيضا رفضوا تسميته مؤمنا بل قالوا هو فى منزلة بين منزلتين وهذا القول أحد أهم الأصول المعتزلية (١٣٨) مستدلين على قولهم هذا بتلك المقابلة بين الايمان والفسق فى قوله تعالى : « أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا » (١٣٩) .

كما أن المعتزلة أكدوا عـلى أن مرتكب الكبيرة لو مات بغير توبة فهو مسلوب الايمان مخلد فى النار(١٤٠) وقد ذهب جعفر بن مبشر من المعتزلة الى أن الفسـاق شر من الزنادقة (١٤١) كما ذهب المعتزلة البغـداديون الى أبعد من هذا فى تشددهم اذ قالوا انه لا يجـوز أن يعفو الله عن الفساق ، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة . وحجتهم فى ذلك أن العقاب لطف الهى يجب أن يكون مفعولا فهو عدل وفى تركه تسوية بين المطيع والعاصى ، كما أن الحكم بجواز العفو يغـرى بفعـل

القبيح (١٤٢) واستدلوا على رأيهم بقوله تعالى : «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا (١٤٣) كذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (١٤٤) . كذلك قوله تعالى : « ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون » (١٤٥)، وقد رفض القاضي عبد الجبار آراء البغداديين القائلين بوجوب العقاب من الله للفاسقين ، مؤكدا أن العقاب حق الهي على الخصوص يجوز أن يسقطه الله تعالى ويجوز أن يستوفيه (١٤٦) .

ويأتي الرأى الأشعرى حول هذا الموضوع اكثر تسامحا ، بدء من تقريرهم أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن كونه مؤمنا ، فارتكاب أى معصية لا يخرج عن الايمان ، والايمان لا يحبطه الا الكفر(١٤٧)، فالايمان عندهم هو ذلك التصديق القلبي بالله تعالى وما جاء من عنده ، ولا يخرج منه ارتكاب أى معصية لغلبة شهوة أو كسل ، خاصة اذا اقترن بخشية العقاب(١٤٨) ، واللغة لا تمنع تسمية الفاسق مؤمنا ، لأن الايمان يضاده الكفر لا الفسق (١٤٩) .

ويرفض الأشاعرة آراء المعتزلة القائلين بوجوب العقاب من الله وأنه لا يجوز تركه ، اذ يؤكدون على أن العقاب هو حق الهي فكيف لا يجوز أن يهبه الله تعالى ويتفضل بالعفو عن العاصي ؟ (١٥٠) كما أن قول

الموجبين للعقاب بأن وقوعه أفضل من العفو هو قول مخالف للمعقول ، اذ كيف يستحسن طول الانتقام ويستقبح العفو والانعام ، خاصة وأن الله تعالى تستوى فى حقه تعالى الأفعال ، لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية ، فكيف يقال بوجوب أن يعاقب العصاة(١٥١) . كما أن القول بجواز ترك العقاب يغرى على المعصية هو قول ضعيف ، اذ كيف يكون هذا اذا كان احتمال وقوع العقاب لا يزال قائما لا ينفى وقوعه مجرد تجويز العفو (١٥٢) ، وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضا على حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب ، كذلك على التمدح بمن يترك الوعيد وأجمع أهل اللغة كذلك علي أن العفو عن الذنب مع تقدم الوعيد لايعاب على المتوعد، ولا يعني كذبه في خبره بل هو أمر محمود (١٥٣) . ويؤكد الباقلاني على حسن الصفح والعفو مشيرا الى أن الله تعالى قد أمر بالصفح والعفو ومدح من يفعل منا ذلك (١٥٤) . اذ قال تعالى : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » (١٥٥) كذلك قوله تعالى : « وان تعفو أقرب للتقوى » (١٥٦) .

وكما يذهب الأشاعرة الى أن العصاة من أهل الاسلام لا يخرجون عن الايمان ، فانهم يجوزون أن يعفو الله تعالى عن بعض العصاة ولا يدخلهم النار ، فهم لا يمنعون ذلك اعتمادا على أن الله تعالى يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء ، الا الكفر بالله ، والمسلم

الفاسق ليس كافرا ولا مشركا ، فيجوز أن يعفو الله عنه ولا يدخله النار (١٥٧) ، اذ قال تعالى : « ان الله يغفر الذنوب جميعا » (١٥٨) ، وقال تعالى : « لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون » (١٥٩) وان كانوا قد قالوا ان بعض فساق المسلمين يدخلون النار لأن الله أخبر بذلك وان كان المؤمن لا يخلد في النار بل لابد من خروجه منها ، فكما ان الكفار لا تنفعهم مع كفرهم حسنة ، كذلك المؤمن لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد اذ ليس أعظم من الايمان عملا يحبط كل المعاصي(١٦٠) اذ قال تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (١٦١) ويذكر الباقلاني دعاء عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه ، اذ كان يقول في دعائه : اللهم اني أطعتك في أحب الأشياء اليك وهو التوحيد وقول لا اله الا الله ولم أعصك في أبغض الأشياء اليك وهو الشرك فاغفر لي ما بين ذلك (١٦٢) .
كما يستدلون على سعة العفو الالهي بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال : (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) فقال أبو ذر : وان زنا وان سرق ؟ فقال : وان زنا وسرق وقتل وشرب الخمر رغم أنف أبي ذر) (١٦٣) .

بل ان الباقلاني يذكر أن تعذيب الكفار ليس حتميا ، وانه كان من الجائز أن يقسمهم الله للجنة ولو كان قد قضى هذا لما أصبحت معاصيهم وكفرهم

دلالة على أنه يعذبهم بالنار لا محالة ولـكن الذى يمنع هذا هو اجماع الأمة الذى لا يمكن خطؤه وتوقيف النبى (صلى الله عليه وسلم) على أن دين المسلمين يستغرق جميع الكفار بالوعيد وبأنهم خالدون في النار (١٦٤) .

ويبدو الارتباط وثيقا بين موقف كل من الفريقين حول مسألة الغفران وبين رأيه فى الشفاعة وحول هذا الموضوع يستمر الموقف المعتزلى متشددا بينما يأخذ الأشاعرة موقفا أقرب لـروح التسامح فالمعتزلة قد انقسموا قسمين ، قسم منهم أنكر الشفاعة وقسم آخر قال بالشفاعة ولكن ليس لمن مات عـلى كبيرته بلا توبة ولكن لمن ارتكب الصغائر واجتنب الكبائر ، أو لمرتكب الـكبيرة التـائب أو للمـؤمن المطيـع لـكى يزاد فى ثوابه (١٦٥) .

بينما يؤكد الأشاعرة على ثبوت شـفاعة الرسـول (صلى الله عليه وسلم) لأهل الكبـائر الخـارجين من الدنيا بلا توبة ، ويأتى هذا التقرير منهم انطلاقا من تجويزهم أن يتفضل الله على المسلم الفاسـق بالعفـو لذلك قالوا بأن الشفاعة تقبل فيه وأجمعوا على هـذا القول(١٦٦) ويشير الباقلانى الى أنه اذا كانت الشفاعة فى الذنوب مشاهدة فى أقل الدارين من أقل الشفعاء ، فـكيف ننـكرها فى أعـلى الدارين عنـــد الله عــز وجل (١٦٧) . ويستدل الأشاعرة على اثبات الشفاعة

بالعديد من الأخبار ، كقوله تعالى : « عسى أن يبعثك ربك مقـاما محمـودا » (١٦٨) كذلك يستشهدون بحديثين شريفين للرسول (صلى الله عليه وسلم) هما حجة على منكرى الشفاعة اذ قال صلى الله عليه وسلم : (شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى) (١٦٩) كذلك قال عليه الصلاة والسلام : (أشفع الى ربى فيحد لى حـدا فأخرجهم من النار ثم أشفع فيحد لى حدا فأخرجهم من النار) الى أن قال : (حتى لا يبقى أحد من أهل الايمان فى النـار ولـو كان فى قلبـه مثقـال ذرة من الايمان) (١٧٠) • ويؤكد الباقلانى عـلى أن أقوال المعتزلة المثبتين للشـفاعة لا تتفق مـع معنى الشـفاعة الموجود فى الاخبار (١٧١) ، أما ما يستدل به المعتزلة من أخبار على انكار الشفاعة لأصحاب الكبـائر كقوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع »(١٧٢) وقوله : « فما تنفعهم شـفاعة الشـافعين » (١٧٣) • والباقلانى يرد على هذه الأخبار بأن تلك الأقوال انما يراد بها الكفرة ، فالكفر من وجهة نظر الأشاعرة هـو الجرم الوحيد الذى لا تقبل فيه شفاعة (١٧٤) •

وتأتى آراء الأشاعرة فى موضوع العقـاب الالهى بوجهة نظر متسامحة ، هـذا التسـامح فى تجـويزهم لتفضل الله بالعفو عن العباد العاصين وقبول الشـفاعة فيهم مهما بلغت ذنوبهم ، ليعطى فسحة من الأمل ، بعد

أن وضعوا القيود على الحرية الانسانية ، كذلك آراؤهم الباعثة على اليأس في القول بعدالة تكليف ما لا يطاق وايلام الله للمخلوقات بلا عوض ، ومن ثم تأتي آراؤهم بالتأكيد على اتساع المغفرة الالهيــة لتعيــد التــوازن لمفهومهم عن العدل الالهي ، وليتضح من خلال أقوالهم انهم ما ذهبوا الى تلك الآراء فيما يختص بموضوع ، العدل الالهي الا لكي ينفوا القول بأنه يجب على الله شيء وليتسنى لهـم تبرير وجود الشر مع الحفــاظ في ذات الوقت على تصور الاقتــدار الالهي المطلق ، والحق أن آراء الأشاعرة في العفو الالهي احدى النقاط الايجابية التي تضفي على تفسيرهم الغائي لمسة بها بعض الآمل من خلال آرائهم المعبرة عن اتســاع الرحمــة الالهيــة تفضلا لا وجوبا ، تلك اللمسة التي بدت مفتقدة بشكل كبير في النقاط الأخرى التي تناولوا من خلالها مفهــوم العدل الالهي ، والتي لو توقفوا عندها ولم يستكملوها بنظرتهم المتسامحة في موضوع العقاب والعفو ، لفرغ تفسيرهم الغائي من أي نظرة متفائلة تجاه مصير الانسان في هذا الوجود ، ولكن تجدر الاشارة الى أنه وفقا لمجمل آراء الأشــاعرة يظل هذا العفو الالهي وقفا على قلة من العباد المحظوظين والذين يختارهم الله بمحض المشيئة ، وبذلك يمكن القول أن تفسيرهم الغائي يظل معنيا في أساسه بالتوكيد على أن الغاية النهائية لكل ما في الوجود نفاذ المشيئة الالهية المطلقة .

هوامش الفصل الرابع

(١) القاضى عبد الجبار – المغنى جـ ٦ ، ص ١٩ ، أبي رشيد النيسابورى – فى التوحيد (ديوان الأصول) تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو زيده ، ص ٦٣٢ ، الرازى – المطالب العالية – جـ ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، د. محمد عمارة – المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية – ص ١٢٦ ، د. يحيى هويدى – دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية – ص ١١٨ .

(٢) الجوينى – الارشاد – ص ٢٥٨ ، الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٣٧١ ، الشهرستانى – الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٧١ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٣ ، البير نصرى نادر – فلسفة المعتزلة جـ ٢ ، ص ٩٧ . أيضاً :

(٣) الغزالى – المستصفى من علم الأصول ، جـ ١ ، ص ٥٧ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٣ ، الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٣٧١ ، القاضى عبد الجبار – المغنى جـ ٦ – ص ١٨ ، ٥٧ ، ٥٨ ، السنوسى – عقيدة أهل التوحيد الكبرى – ص ٢٣١ .

(٤) القاضى عبد الجبار – المغنى – جـ ٦ ص ١٢٢ ، يبدو من هذا واضحا والتى تؤكد على معقولية العالم وقدرة العقل الانسانى على ادراك حقائقه .

(٥) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٣٠٩ ، ابن تيمية – منهاج السنة النبوية جـ ١ – ص ٣١٦ .

(٦) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٣٤٥ ، الغزالى – المستصفى من علم الأصول – جـ ١ ، ص ٥٦ .

(٧) القاضى عبد الجبار – المغنى – جـ ٦ ، ص ٥٥ ، ٥٧ ، الغزالى – المستصفى ، جـ ١ ص ٥٦ ، السنوسى – عقيدة أهل التوحيد الكبرى – ص ٢٣١ .

(٨) ابن سينا – النجاة – القسم الالهى – ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ابن سينا – الشفاء – الالهيات – جـ ٢ ص ٤١٦ : ٤٢٠ .

(٩) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، الطوسى ، الرازى –

شرح الاشارات — ص ٤٤٨ ، الفارابى — المدينة الفاضلة — ص ٣٤ ، ٤٥ ، دى بور — تاريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة د· محمد عبد الهادى أبوريده) ص ١٥٥ ·

(١٠) الأشعرى — رسالة أهل الثغر — ص ٧٨ ، الباقلانى — التمهيد ص ٢٣٤ ، الباقلانى الايجى — المواقف — ص ٥٢٩ ، القاضى عبد الجبار — المغنى ج ٦ — ص ٢٨ ·

(١١) الباقلانى — الانصاف — ص ٧٦ ، الجوينى — الارشاد — ص ٢٥٨ ، ٢٦٦ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٢٧٠ ·

(١٢) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٥ ، الايجى — المواقف — ص ٥٢٩ ، الجوينى — العقيدة النظامية — ص ٣٦ ، ٣٧ ، الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ابن تيمية — منهاج السنة النبوية ج ١ — ص ٣١٦ ، الغزالى — المستصفى — ص ٥٦ ، الغزالى — الرسالة القدسية — ضمن مجموعة — ص ٢٦ ، الرازى المحصل — ص ٢٩٣ ·

(١٣) ابن تيمية — منهاج السنة النبوية ، ج ١ — ص ٣١٧ ·

(١٤) الرازى — المطالب العالية من العلم الالهى ج ٣ — ص ٣٤٨ ، الرازى — معالم أصول الدين — ص ٨٦ ·

(١٥) الرازى — المطالب العالية ج ٣ — ص ٣٤٧ ، ٣٥٠ ·

(١٦) المرجع السابق — ص ٣٤٩ ، الرازى — معالم أصول الدين — ص ٨٧ ·

(١٧) الرازى — المطالب العالية — ج ٣ — ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ ·

(١٨) الرازى — المطالب العالية ج ٣ ، ص ٣٥١ ·

(١٩) المرجع السابق — ص ٣٥٢ ·

(٢٠) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٨ ، الجوينى — الارشاد — ص ٢٦٠ ، الغزالى — المستصفى — ص ٥٧ ·

(٢١) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ·

(٢٢) الغزالى — المستصفى — ص ٥٧ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ·

(٢٣) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٢٧٣ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٧ ·

(٢٤) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٦ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٢٥) الرازى — المحصل ، ص ٢٩٣ ، الايجى — المواقف — ص ٥٣٢ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢٦) الغزالى — المستصفى — ص ٥٨ ، الشهرستانى — نهاية الأقدام — ص ص ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، الرازى — المطالب العالية ج ٣ ص ٣٤٣ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٦ ، الجوينى — الارشاد — ص ٢٦٣ ، القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة — ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ .

(٢٧) الغزالى — المستصفى — ص ٦٠ ، الغزالى — الإقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٨ ، الرازى المطالب العالية . ج ٣ ، الجوينى — العقيدة النظامية ، ص ٣٨ ، الشهرستانى نهاية الاقدام ، ص ٣٧٩ ، ص ٣٤١ ، ص ٣٤٢ ، الايجى — المواقف — ص ٥٣٣ ، ٥٣٤ .

(٢٨) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٥ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٣٧١ : ٣٧٢ .

(٢٩) الغزالى — المستصفى — ص ٥٩ ، الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٦ .

(٣٠) الرازى — المطالب العالية ج ٣ — ص ٣٤٥ .

(٣١) الرازى — المحصل — ص ٢٩٤ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٣٧٥ .

(٣٢) الرازى — المحصل — ص ٢٩٤ .

(٣٣) الرازى — المطالب العالية ج ٣ ، ٣١٧ : ٣٢٠ — الرازى — معالم أصول الدين ٨٩ الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، السنوسى — عقيدة أهل التوحيد الكبرى — ص ٢٣٢ ، الغزالى — المستصفى من علم الأصول — ص ٦١ ، الجوينى — الارشاد — ص ٢٦٠ .

(٣٥) القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة ، ص ٣١٢ .

(٣٤) القاضى عبد الجبار — المغنى ج ٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٣٧) القاضى عبد الجبار — المغنى ج ٦ ص ١١٣ .

(٣٨) النحل ـ ٩٠ .

(٣٩) النحل ـ ٩٠ .

(٤٠) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٤١) الطوسى والرازى ـ شرح الإشارات ـ ص ٤٤٨ .

(٤٢) الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢٥٨ ، ٢٦٦ ، د. عاطف العراقى ـ النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ـ ص ٣٤٤ .

(٤٣) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣١٥ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٥ .

(٤٤) الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٥ .

(٤٥) البغدادى ـ أصول الدين ج ١ ، ص ١٣١ .

(٤٦) سورة الكهف ـ ٣٣ .

(٤٧) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٥ .

(٤٨) البغدادى ـ أصول الدين ج ١ ص ١٣١ .

(٤٩) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، الرازى ـ المطالب العالية ج ٣ ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦ .

(٥٠) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ج ١ ـ ص ٣١٥ .

(٥١) الخياط ـ الانتصار ـ ص ٦٢ ، سعد الدين التفتازانى ـ شرح العقائد النسفية ، ص ٣٦ ، الشهرستانى ـ الملل والنحل ج ١ ـ ص ٥٤ ، القاضى عبد الجبار ، المغنى ج ٦ ص ١٢٧ .

(٥٢) القاضى عبد الجبار ـ المغنى ج ٦ ص ١٢٩ ، البغدادى ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٩٥ ، ٩٦ ، القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣١٣ ـ ٣١٤ ، القاضى عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ـ ص ٢٤٣ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار ـ المغنى ج ٦ ص ١٣٤ .

(٥٤) سورة الكف ـ ٤٩ .

(٥٥) سورة النساء ـ ٤٠ .

(٥٦) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣١٤ ، ٣١٥ ، القاضى عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف ـ ص ٢٤٨ .

(٥٧) الرازى — المحصل — ص ٢٥٩ ، الإيجى — المواقف — ص ٤٨٦ .

(٥٨) القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة — ص ٣١٣ . القائلون بالكسب لم ينفوا قدرة الله على التفرد بفعل القبيح بل هم يفرقون بين الفعل الانسانى والفعل الألهى من حيث امكانية وصف الأول بالقبح وامتناع ذلك فى حق الثانى وربما قصد القاضى الى أن آراءهم تؤدى الى القول بنفى قدرة الله على التفرد بفعل ما لو فعله لكان قبيحا .

(٥٩) ابن تيمية — منهاج السنة النبوية — ج ١ ص ٢٣٦ .

(٦٠) الاسفراييني — التبصير فى الدين — ص ٥٤ ، البغدادى — الفرق بين الفرق ص ١٤٩ ، الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ .

(٦١) الخياط — الانتصار — ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٦٢) الاسفراييني — التبصير فى الدين — ص ٤٨ ، ٥٥ ، البغدادى — الفرق بين الفرق ص ١٤٩ ، ١٢٥ ، الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ٥٨ .

(٦٣) الخياط — الانتصار — ص ١٠٣ ، ١٠٤ . الحق أن فكرة الاسكافى فى الربط بين تنزيه الله عن الظلم وخلقه للعقول هى فكرة رائعة ، اذ أنه أدرك أن العقل هو أعظم منحة وهبها الله لعباده ، فهو ذلك السلاح الفعال الذى شاءت ارادة الله الرحيمة أن تزوده به الانسان .

(٦٤) البغدادى — الفرق بين الفرق — ص ١٤٩ ، الاسفراييني — التبصير فى الدين — ص ٤٧ ، ٥٤ ، الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ — ص ٦٩ .

(٦٥) الخياط — الانتصار — ص ٨٨ .

(٦٦) البغدادى — الفرق بين الفرق — ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، الاسفراييني — التبصير فى الدين — ص ٥٥ .

(٦٧) ابن تيمية — منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٢٣٢ ، البغدادى — الفرق بين الفرق — ص ١٥٠ .

(٦٨) الغزالى — المستصفى — ص ٥٨ ، الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٥ ، الرازى — معالم أصول الدين — ص ٨٧ ، الرازى — المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٦٩) الجوينى — العقيدة النظامية — ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٧٠) الأشعرى — اللمع — ص ١١٧ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٢٩ ،

٣٤٢ ، الباقلانى الانصاف – ص ٧٧ ، الاسفرايينى – التبصير فى الدين – ص ١٠٣ ، الايجى – المواقف ص ٤٣٥ .

(٧١) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٣١١ .

(٧٢) القاضى عبد الجبار – المغنى جـ ٦ – ص ١٣٠ ، القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

(٧٣) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ ، ص ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٧٤) الأشعرى – الابانة – ص ٢٠٨ .

(٧٥) الايجى – المواقف – ص ٤٨٦ .

(٧٦) المرجع السابق ص ٤٨٦ ، ابن تيمية – منهاج السنة النبوية جـ ١ – ص ٣٢٠ – ٣٢٢ .

(٧٧) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٧٨) المرجع السابق ص ٣١٨ ، ٣٤٥ .

(٧٩) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٢٥٦ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٨٠) الأشعرى – اللمع – ص ١١٧ ، الباقلانى – التمهيد – ص ٣٤٤ .

(٨١) الأشعرى – اللمع – ص ١١٨ ، الباقلانى – التمهيد ص ٣٤٣ ، البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٥٠ ، الايجى – المواقف – ص ٥٣٤ .

(٨٢) الأشعرى – اللمع – ص ١١٨ ، الباقلانى – التمهيد – ص ٣٤٣ ، البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٥٠ ، الايجى – المواقف – ص ٥٣٤ .

(٨٣) أحمد السفارينى – لوامع الأنوار البهية – جـ ١ – ص ٣٣٩ .

(٨٤) البغدادى – أصول الدين جـ ١ – ص ١٣١ .

(٨٥) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٣٠١ .

(٨٦) ابن تيمية – منهاج السنة النبوية – جـ ١ – ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٨٧) القاضى عبد الجبار – المغنى جـ ٦ ، ص ٣٤ ، القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٧ .

(٨٨) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٢ .

(٨٩) المرجع السابق – ص ٢٤٥ .

(٩٠) الرازي ــ معالم أصول الدين ــ ص ١٢٤ ، الرازي ــ المطالب العالية ، جـ ٣ ، ص ٢٨٦ ، الصابوني ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ٢٤٥ .

(٩١) الاسفرايني ــ التبصير في الدين ــ ص ١٠٣ ، الجويني ــ لمع الأدلة ــ ص ١٠٨ ، الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ١٠٢ ، الأشعري ــ رسالة أهل الثغر ــ ص ٧٩ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٥ ، الغزالي ــ الرسالة القدسية ــ ص ٢٥ .

(٩٢) سعد الدين التفتازاني ــ شرح العقائد النسفية ــ ص ٦٢ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٧ ، الرازي ــ المطالب العالية ، جـ ٣ ، ص ٣١٢ .

(٩٣) الشهرستاني ــ الملل والنحل جـ ١ ــ ص ٨٤ ، الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ١١٢ ، الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ٨٥ ، ٨٦ ، الغزالي ــ الرسالة القدسية ، ص ٢٥ ، الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٣٩٤ .

(٩٤) راجع الفصل السابق ــ عدالة التكليف : الايجي ــ المواقف ص ٥٣٧ ، سعد الدين التفتازاني ــ شرح العقائد النسفية ــ ص ٦٣ .

(٩٥) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٩٦) اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية دون أن يصل الى حد الالجاء كبعثة الأنبياء مثلا : الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٥ .

(٩٧) الأشعري ــ مقالات الاسلاميين جـ ١ ، ص ٣١٣ ، الجويني ــ الارشاد ص ٣٠٠ .

(٩٨) الشهرستاني ــ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٨٣ ، ٨٤ ، الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ ١ ، ص ٣١٤ .

(٩٩) الأشعري ــ مقالات الاسلاميين جـ ١ ، ص ٣١٣ ، البغدادي ــ الفرق بين الفرق ــ ص ٢٢٤ ، الشهرستاني ــ الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٥ ، القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .

(١٠٠) الخياط ــ الانتصار ــ ص ٨٧ .

(١٠١) الأشعري ــ رسالة أهل الثغر ــ ص ٧٩ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٥ ، الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، الجويني ــ الارشاد ، ص ٣٠٠ .

(١٠٢) الأشعري ــ اللمع ــ ص ١١٥ ، ١١٦ .

(١٠٣) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ٥٧ ، الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٩٥ ، الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ، ص ٤٥ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٣٥ .

(١٠٤) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٨٥ .

(١٠٥) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٧٤ ، الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١١٦ ، الرازي ـ معالم أصول الدين ، ص ١٢٢ الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٩٥ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٢٢٨ الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٨٣ ، أيضا :

(١٠٦) الأشعري ـ اللمع ـ ص ١١٧ ، الباقلاني ـ التمهيد ـ ٣٤٣ ، الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٧٥ ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١١٦ ، ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ، ج ١ ـ ص ٣٢٨ .

(١٠٧) سورة الروم ـ ٤٥ .

(١٠٨) سورة النور ـ ١٤ ، ٢٠ ، ٢١ .

(١٠٩) أخرجه البخاري في صحيحه ٣ : ٣١٦ تفسير سورة الليل الحديث : ٨ .

(١١٠) ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ص ١٠٠ .

(١١١) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣٣٠ .

(١١٢) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣٢٠ .

(١١٣) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٤ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٣٦ ، ابن المرتضى ـ ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ، ج ٤ ص ٢٦٢ .

(١١٤) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، الجويني ـ الارشاد ص ٢٧٥ .

(١١٥) الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٣٦ ، الجويني ـ الارشاد ، ص ٢٧٦ ، القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ ، ٥٠٠ ، الشهرستاني ـ والملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ .

(١١٦) الجويني ـ الارشاد ، ص ٢٧٦ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٣٦ .

(١١٧) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(١١٨) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، ج ٤ ص ٢٦٢ ، القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٤ .

(١١٩) الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٦ ، الشهرستاني ــ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٨٤ ، القاضي عبد الجبار ــ شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٥ .

(١٢٠) القاضي عبد الجبار ــ شرح الأصول الخمسة ــ ص ٤٩٤ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٦ .

(١٢١) الأشعري ــ مقالات الاسلاميين ــ جـ ١ ، ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٣٧ .

(١٢٢) الأشعري ــ مقالات الاسلاميين جـ ١ ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(١٢٤) الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٧٤ .

(١٢٥) الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢٣٢ ، الشهرستاني ــ نهاية الإقدام ــ ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٧٤ .

(١٢٦) الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٧٤ ، الآمدي ــ غاية المرام ــ

(١٢٦) الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٧٤ ، الآمدي ــ غاية المرام ــ ص ٢٤٥ .

(١٢٧) الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٧٩ ، الشهرستاني ــ نهاية الاقدام ــ ص ٣٧١ .

(١٢٨) الأشعري ــ اللمع ــ ص ١١٦ ، الجويني ــ الارشاد ص ٢٧٣ ، البغدادي ــ الفرق بين الفرق ــ ص ١١٦ ، الأشعري ــ الابانة ــ ص ١٩٦ ، الباقلاني ــ التمهيد ــ ص ٤١ ، ٣٠ .

(١٢٩) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ١١٤ ، الغزالي ــ الرسالة القدسية ــ ص ٣٥ .

(١٣٠) الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ١١٥

(١٣١) الجويني ــ الارشاد ــ ص ٢٨٢ : ٢٨٥ .

(١٣٢) القاضي عبد الجبار ــ شرح الأصول الخمسة ــ ص ٤٨٨ : ٤٨٩ .

(١٣٣) الشهرستاني ــ نهاية الاقدام ــ ص ٤١١ .

(١٣٤) الشهرستاني ــ نهاية الاقدام ــ ص ٤١١ .

(١٣٥) ابن تيمية ــ منهاج السنة النبوية جـ ١ ــ ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(١٣٦) ابن رشد ــ مناهج الأدلة ــ ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(١٣٧) يأتي هذا التشديد من جانب المعتزلة من منطلق تبريرهم لحرية الإنسان ومن ثم فإن مسئوليته كاملة عن أفعاله .

(١٣٨) الخياط ـ الانتصار ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٤٨ ، الاسفراييني ـ التبصير في الدين ص ٤٠ ، سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية ـ ص ٧١ ، الأشعري ، اللمع ـ ص ١٢٤ .

(١٣٩) سورة السجدة ـ ١٨ .

(١٤٠) سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية ص ٧٤ ، البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٨٢ ، الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥ ، الآمدي ـ غاية المرام ـ ص ٣٠٣ ، ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية جـ ١ ـ ص ٢٣٠ .

(١٤١) الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٥٩ ، الاسفراييني ـ التبصير في الدين ـ ص ٤٧ ، وإن كان الخياط قد نفى أن يكون جعفر بن مبشر قد قال بهذا القول : الخياط ـ الانتصار ـ ص ٩٨ .

(١٤٢) سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية ـ ص ٧٤ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٥٣٦ ، القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٥٠ . تعليق : هذا التشدد المعتزلي لا يمكن فصله عن البعد السياسي والاجتماعي لمشكلة القضاء والقدر (القاضي عبد الجبار ـ المغني جـ ٨ ص ٤ ، د. مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة ـ ص ٢٨٦) . ولعل ما دفع بعض المعتزلة الى القول بضرورة نفاذ الوعيد الالهي ، هو التوكيد على أن هناك اله عدل يقيم ميزان الحق في هذا الوجود ويوقع عقابه على الظالم .

(١٤٣) سورة الجن ـ ٢٣ .

(١٤٤) سورة النساء ـ ٩٣ .

(١٤٥) سورة الزخرف ـ ٧٤ .

(١٤٦) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٦٤٥ .

(١٤٧) الأشعري ـ رسالة أهل الثغر ـ ص ٩٤ ، سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية ـ ص ٧١ ، الاسفراييني ـ التبصير ـ ص ١٠٦ .

(١٤٨) الباقلاني ـ التمهيد ـ ص ٣٤٦ ، سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية ، ص ٧٢ .

(١٤٩) الأشعرى — اللمع — ص ١٢٥ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(١٥٠) الباقلانى — التمهيد — ص ٣٥٢ .

(١٥١) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١١٧ ، الرازى — المحصل — ص ٢٩٥ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٥٢ ، ٢٤٣ — الاسفرايينى — التبصير فى الدين ، ص ١٠٨ .

(١٥٢) الايجى — المواقف — ص ٥٣٦ .

(١٥٣) الباقلانى — التمهيد — ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(١٥٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

(١٥٥) آل عمران ٣ : ١٢٨/١٣٤ .

(١٥٦) سورة البقرة ٢ : ٢٣٨/٢٣٧ .

(١٥٧) الأشعرى — رسالة أهل الثغر — ص ٩٤ ، ٩٥ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٥٣ ابن تيمية — منهاج السنة النبوية جـ ١ — ص ٢٣٠ .

(١٥٨) سورة الزمر ٣٩ : ٥٤/٥٣ .

(١٥٩) سورة يوسف ٨٧/١٢ .

(١٦٠) الباقلانى — الانصاف — ص ٨٣ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، الرازى — معالم أصول الدين — ص ١٢٤ ، ١٢٦ .

(١٦١) سورة النساء ٤٨ ، ١١٦ .

(١٦٢) الباقلانى — الانصاف — ص ٨٤ .

(١٦٣) اخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده ٢ : ٢٤٣ .

(١٦٤) الباقلانى — التمهيد — ص ٣٥١ — ٣٥٣ .

(١٦٥) سعد الدين التفتازانى — شرح العقائد النسفية — ص ٧٥ الآمدى — غاية المرام — ص ٣٠٦ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٧٤ ، الباقلانى — الانصاف — ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ابن حزم — الفصل فى الملل والنحل — جـ ٣ ص ٥٣ .

(١٦٦) الأشعرى — رسالة أهل الثغر — ص ٩٧ ، الباقلانى — التمهيد — ص ٣٧٣ ، الباقلانى — الانصاف — ص ٢٣١ ، الجوينى — العقيدة النظامية —

ص ٨٢ ، الرازى ـ معالم أصول الدين ـ ص ١٢٦ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ ٠

(١٦٧) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٣٣ ٠

(١٦٨) سورة الاسراء ـ ٧٩ ٠

(١٦٩) أخرجه أبو داود فى سننه ـ ص ٢٩٨ ٠

(١٧٠) أخرجه البخارى فى صحيحه ٤ : ٢٩٨ ٢٩٩ ، باب التوحيد : باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ٠

(١٧١) الباقلانى ـ التمهيد ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ ٠

(١٧٢) سورة غافر ـ ١٨/١٩ ٠

(١٧٣) سورة المدثر ـ ٤٨ ٠

(١٧٤) الباقلانى ـ الانصاف ـ ص ٢٣٨ ، الباقلانى ـ التمهيد ـ ص ٣٧١ ٠

الفصل الخامس

الغائية وارتباطها بمفهوم الحكمة والعناية الإلهية عند الأشاعرة

تمهيد

بالوصول الى بحث آراء الأشاعرة في الحكمة والعناية الالهية نكون قد وصلنا الى النقطة التى تحدد الاطار النهائي للتفسير الغائى للعالم عند الأشاعرة ، وما سبق عرضه من آرائهم يوضح أن هذا التفسير قائم في أساسه على تقرير الفاعلية المتفردة لله فى العالم بارادة مختارة منذ لحظة الخلق الأولى التى تم فيها اخراج العالم للوجود من عدم محض ، مرورا بمتغيرات الطبيعة والأفعال الانسانية فكل ما يجرى فى العالم هو حادث بفاعلية الهية قاصدة ومريدة مما يعكس حرص الأشاعرة الشديد على توكيد تلك العلاقة الوطيدة بين الله العالم ، والسيادة المطلقة المتمثلة فى الهيمنة الكاملة ، ففاعلية الله فى العالم هى احداث مباشر بلا واسطة ، وعلى الجانب الآخر تعكس آراؤهم فى الخير

والشر والعدل الالهى تصورا خاصا يوضح تماما أنهم تجنبوا أن يكون هنـاك معنى ثابت وموضـوعى للخير والشر ، ومن ثم يصبح من المتوقع أن يقـدموا مفهوما خاصا للحكمة والعناية الالهية ، وتتضح آراء الأشاعرة حول الحكمة والعناية من خلال آرائهم فى التعليل للفعل الالهى ، ومن خـلال اختـلافهم مع كـل من المعتزله والفلاسفة حـول العنـاية الالهيـة ، كذلك من خـلال استخدامهم للدليل الغائى أو دليل النظام والاتقان فى العالم .

أولا : رفض الأشاعرة لتعليل الفعل الالهى :

- عند تناول هذا الموضوع بالبحث نجد أننا بصـدد موقفين مختلفين ، موقف القائلين بالتعليل فى الفعـل الالهى ، الذين يرون أن القول بالتعليل مرتبط ارتباطا وثيقا بتقرير الحكمة الالهية ، وهذا الرأى يمثله معظم الفقهاء ، ولكنهم مع قولهم بالتعليل يؤكدون أن القدر كله من الله وإنه خالق كل شىء بقدرته ومشيئته ولكنه تعالى لا يخلق سدى ويثبتون للحوادث أسـبابا تقتضى التخصيص وهم يرون أن التعليل مرتبط بمعنى الحكمة والرحمـة والارادة ، وقد شـاركهم فى نفس الـرأى المعتزلة ، وان كانـوا أكثر منهـم اسـتخداما للفظ « غـرض » فى التعبير عن تـوجه الفعـل الالهى لعلة غائية (١) . ويشير الأيجى الى أن المعتزلة قالوا بوجوب

التعليل فى الفعل الالهى بينما لم يقل الفقهاء بوجوبه ولكنهم يقولون أن أفعاله تابعه لمصالح العباد تفضلا واحسانا (٢) - وفى الجانب الآخر ياتى رأى الأشاعرة الرافض لتعليل الفعل الالهى ، اذ ان الفعل الالهى عندهم لا يعلل بمصلحة أو غرض ولا تجب له علة غائية ، متفقين فى ذلك مع ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الله لا يفعل الغرض (٣) -

واذا كان الأشاعرة قد اتفقوا مع الفلاسفة فى قولهم ان الله لا يفعل لغرض فتجدر الاشارة الى أن هذا القول عند كل من الفريقين له خلفية مختلفة تماما ، مثلما اختلفت نتائجه عند كل منهما بعد ذلك ، اذ أن قول الفلاسفة بأن الله لا يفعل لغرض يأتى متابعا لآرائهم فى الخلق بالفيض والصدور فالله عندهم فاعل بالضرورة ، والارادة الالهية ليست ارادة ترجيح بين طرفى ممكن ، بل هى ارادة لوجوب الذات المريدة وهى ذات الله تعالى ، وارادة الله عندهم على ذلك هى دائمة الوجود ولا تختلف ومن ثم فهى ليست ارادة قصد الى التكوين لأن ارادة القصد تزول بوقوع المقصود ، كما أن القصد الى التكوين يلزمه علم الله بالجزئيات وهو ما رفضه الفلاسفة (٤) واذا كان الله تعالى عندهم لا يخلق بالقصد بل بالفيض ، فالقول بأن الله لا يفعل لغرض يأتى متسقا مع آرائهم فالله يفعل بواسطة العقول ، وهو يفيض بالخير الأقصى على كل الموجودات

أكثر مما تحتاج بلا غرض أو طلب نفع أو فائدة ، اذ أن الله تعالى هو الكمال المطلق ، والفاعل لغرض يطلب استكمالا سواء كان غرضه لنفسه أو لغيره ، فالعالى لا يفعل لأجل السافل (٥) ، فان كان الفلاسفة قد نفوا الغرض عن الفعل الالهى فذلك يأتى فى اطار رفضهم للقول بارادة الهيئة ترجح الفعل أو الترك بمحض المشيئة ــ وهو المفهوم الأشعرى لها ــ كذلك رفضهم لترجيح الارادة الالهية للفعل أو الترك وفقا للمصلحه مثلما قال المعتزلة ، اذ أن القول الأول يؤدى الى شبهه العبث ، بينما القول الثانى غير مطابق للمشاهد من وجود ما لا يتفق مع مصالح المخلوقات بأى وجه (٦) ، واذا كان الفلاسفة قد جعلوا العلاقة ضرورية بين نفى الغرض عن الفعل الالهى ونفى القصد كذلك ، فان ابن قيم الجوزية قد تنبه لتلك العلاقة فوجه نقده للقول بنفى الغرض عن الفعل الالهى مؤكدا أن تقرير كون الفعل الالهى متوجها لغاية وحكمة هو أساس ضرورى لتقرير كونه مريدا ، فالمريد لا يعقل كونه مريدا الا اذا أراد لغرض وحكمة والا انتفت الارادة وصار موجبا بالذات ، وهذا يؤدى الى أن يكون علة تامة فى الأزل يقارنه جميع معلوله ، ويلزم عن ذلك القول بقدم العالم (٧) .

ويأتى موقف كل من المعتزلة وأغلب الفقهاء مؤكدا على أن الله تعالى خلق العالم لعلة وغاية هى النفع

والاحسان لأنه عالم حكيم ، والحكيم لا يفعل فعلا الا لعلة وغرض ، اذ أن الفعل من غير غرض سفه وعبث كما أنه تعالى لم يخلق المخلوقات بقصد ضررها ، وهو تعالى غنى بذاته يستحيل عليه المنافع والمضار ، لذلك فالغرض فى فعله عائد لنفع مخلوقاته ، وكون الغرض فى الفعل عائدا الى الغير ينفى كونه تعالى مستكملا ، اذ أن المستكمل هو من يفعل لغرض نفسه (٨) ، ويشير ابن قيم الجوزية الى أن تقرير كون الفعل الالهى متوجها لنفع المخلوقات هو قول لازم لكونه تعالى فاعلا بالاختيار ، فالعالم الحي يريد الفعل لكونه نفعا ومصلحة ، أما اذا لم يعلم فيه مصلحة ولا نفعا فهو لا يقع منه الا على سبيل العبث (٩) أما المعتزلة فهم يربطون بين القصد الالهى لنفع المخلوقات وبين كون الله تعالى منعما ، اذ أن كونه منعما يستلزم أن يكون قاصدا فى فعله لوصول الخير للمخلوقات وأن يكون قاصدا بها الاحسان للغير ، ليتحقق معنى النعمة التى يستحق عليها الشكر (١٠) .

ويأتى الموقف الأشعرى بصدد هذا الموضوع ليرفض هذه الآراء ، فالأشاعرة يذهبون الى القول بأن الله تعالى خلق العالم بجواهره وأعراضه وخيره وشره لا لعلة ولا غرض يتوقف عليها الخلق ، لم يدعه داع ولم يبعثه باعث على الفعل أو الخلق ، اذ لا علة لفعله سواء قدرت تلك العلة نافعة أو غير نافعة للخلق ، فهو يتنزه

عن النفع والضرر أو أن يكون فعله تابعا لغرض يوجبه ، بل كل من الخلق واللاخلق جائزان وهما بالنسبة اليه سيان ، فخلقه للشيء وارادته له هو الغايه ولا غاية لخلقه (١١) ٠

١ ـ يستدل الأشاعرة على أن الله خلق العالم وما فيه لا لعلة أو غاية بل لمحض المشيئة مستندين فى ذلك على آرائهم فى الحدوث ، فالله قد أحدث العالم فى وقت معين ، وهو قد اختص هذا الوقت بحدوث العالم بارادة قديمة ، واختيار الله تعالى لهذا الوقت كان بالارادة المطلقة الاختيار لأن القائلين بحدوث العالم يقرون أن الأوقات كانت قبل الخلق عدما محضا والعدم لا يختلف بالخواص الذاتية ، فاختيار وقت معين للحدوث لا يرتبط بخاصية معينة لهذا الوقت ، رافضين القول بأن اختصاص وقت معين لحدوث العالم هو تابع لمصلحة لأن مثل هذا القول قد يؤدى الى القول بأن هذا الوقت اقتضى لذاته حدوث العالم أو لاجل خاصية من لوازم ذاته فكلا الوجهين باطل فاذا كان وقت حدوث العالم اختاره الله تعالى بمحض المشيئة فهو قاصد للفعل بلا غرض ولا توجه لحصول مصلحة أو غاية (١٢) ٠

٢ ـ كذلك يستدل الأشاعرة على انتفاء الغرض عن الفعل الالهى ، انطلاقا من أنه لو كان فعل الله مقصودا به غرض فهذا الغرض اما أن يرجع الى الله أو الى

المخلوق ، فان كان هذا الغرض يعود الى الله فان هذا يؤدى الى أنه تعالى عن ذلك ــ ناقص بذاته يطلب استكمالا بغيره ، فكيف يكون الأشرف مستكملا بالأخس ، والله تعالى هو الغنى بذاته المنزه عن الحاجة والشهوة لا يفتقر لما يزيل حاجته ، فهو تعالى منتهى مطلب الحاجات يخلق لا لعلة باعثة على ذلك ولا لمقابل أو عطية أو كمال يكسبه (١٣) . وهو تعالى تستوى فى حقه الأفعال لا يرجح فعلا لغرض حتى وان قيل ان هذا الغرض عائد للمخلوق ، فمادام الغرض يستوى طرفاه فى حق الله تعالى فلا يقال انه يترجح لغرض عائد لغيره (١٤) .

ويوجه ابن قيم الجوزية نقده لآراء الأشاعرة مشيرا الى أنهم اذا كانوا قد جوزوا ترجيح وقت حدوث العالم مع استواء كل الأوقات بالنسبة لله تعالى فلماذا لا يجوزون ترجيح غرض للفعل مع استواء الأغراض فى حقه تعالى ، كما انه يوضح أن الغرض لا يكون كمالا قبل حدوث المراد ، مادام طرفاه يستويان فى حق الله تعالى ، وعلى هذا ففى حال عدمه لا يعد ذلك نقصا ، كما انه يذهب الى أن الحكمة الواجب وجودها فى الفعل الالهى ليست شيئا خارجا عنه ، اذ انه لا خالق سوى الله ولا رب غيره ، بل الحكمة صفة من صفات الله تعالى فهو الحكيم الذى له حكمة كما أنه العليم الذى له علم ، فثبوت حكمة لا يعنى اطلاقا استكمالا بغيره فكماله

سبحانه وتعالى بصفاته لا يعنى استكماله بالغير ، والنقص منتف عن الله تعالى بالسمع والعقل وهما كذلك يوجبان اتصافه بصفات الكمال كالعلم والقدرة والبصر .. ، ومثل ذلك أيضا حصول ما يحبه فى الوقت الذى يريده ، أما عدمه قبل ذلك فلا يوجب نقصا ، بل ان العقل الصريح يقضى بأن من لا حكمة له فى فعله أولى بأن يوصف بالنقص ، ويتساءل ابن قيم كيف يذهب نفاة التعليل الى القول بأن تقرير الحكمة يستلزم النقص والفعل لا لحكمة هو ما لا نقص فيه (١٥) .

٣ ـ كذلك يأتى رفض الأشاعرة للقول بالتعليل فى الفعل الالهى متابعا لرفضهم القول بأن الله يفعل بأسباب ، فالفعل الالهى عندهم غير معلل أو مشروط بأسباب فالله تعالى قادر على كل شىء ابتداء ، لا يلزمه توسط فعل ليتحقق غرض ، اذ ليس لشىء من الأفعال مدخل فى وجود الآخر بل الله تعالى يفعل بلا واسطة ما يريد ، فهو فاعل بالاختيار لا يلزمه فى فعله سبب أو غرض ، والقول بوجوب الغرض فى الفعل الالهى يستلزم تسلسل العلل وهو ما يرفضه الأشاعرة مؤكدين أن فعل الله هو العلة ولا علة لصنعه (١٦) . وقد ذهب الأشاعرة الى تأويل الآيات المتضمنة للام التعليل وفسروها على أنها لام العاقبة (١٧) وذلك كقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (١٨) ويرفض ابن قيم هذا القول موضحا أن الله تعالى كامل

في صفاته وأسمائه وأفعاله وكونه محسنا ورازقا غفارا كريما حليما .. قابضا .. باسطا .. ما يستلزم ظهور الآثار والمتعلقات الخاصة بتلك الأسماء وتوسط تلك الآثار لابد منه في تحقق تلك الأسماء والصفات (١٩) .

٤ ـ يرفض الأشاعرة القول بأن الله يفعل لغرض مؤكدين أن الفعل الالهى لا يتوجه بالقصد لتحقيق مصالح المخلوقات (٢٠) ، فيشير الرازى الى خطأ القول بأن الفعل الالهى يتوجه بالقصد لتحقيق مصالح المخلوقات فهى قبل وجودها معدومة ، والعدم لا يحتاج الى شيء فلا يكون الايجاد اذا احسانا كما أنه بعد الخلق فان انتفاع المخلوقات يأتى بازالة احتياجاتها وتحقق شهواتها التى خلقت لها فيقابل النفع ذلك الضرر وبهذا لا يكون الاحسان بمعنى أن الخلق حدث لعلة نفع المخلوقات (٢١) .

٥ ـ مفهوم الحكمة الالهية عند الأشاعرة : ان أهم ما استند اليه القائلون بالتعليل فى الفعل الالهى ، هو الارتباط الوثيق بين الفعل لغرض وبين كون الفاعل حكيما ، فالحكمة تعنى العلم النافع والعمل الصالح ، والحكيم هو من كان علمه وفعله واصلين الى غايتهما ، فالحكيم لا يفعل جزافا بل لابد أن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ، مثلما ان الكلام لا يكون حكمة الا اذا كان

مرشدا وموصلاً الى غايات محمودة ومطالب نافعة ، فاذا كان الله تعالى يتعالى ويتقدس عن النفع والتضرر ففعله متوجه لغرض رعاية صلاح مخلوقاته ، والا لزم أن فعله عبث تعالى عن ذلك (٢٢) .

أما الأشاعرة فانهم يتصدون للرد على مقولة أن نفي الغرض عن الفعل الالهي يلزم عنه القول بالعبث وانتفاء الحكمة ، ويحاولون الوصول الى ذلك بتوضيح أن المساواة بين الفعل لا لغرض وبين العبث هو مجرد معنى لفظي اصطلح عليه الخصوم ولا يلزم غيرهم(٢٣) .

فالعبث عندهم انما يقال على من خلق محتاجا ينتفع ويتضرر اذا ما انصرف عن تحصيل حاجاته وكان فعله بلا غرض ، أما الله تعالى فهو غني لا ينتفع ولا يتضرر فلا يقال عن فعله عبث بأى حال (٢٤) ، واذا كان معنى العبث هو أن يفعل الفاعل وهو ذاهل غير قاصد لما يفعله ، فهذا القول منتف عن الفعل الالهي ، فالله تعالى علمه شامل لكل ما في السر والعلن وكماله أزلى متعال عن التجدد أو النقصان ، ان فعل بلا غرض لا يقال أن فعله سفه أو عبث (٢٥) .

هكذا يذهب الأشاعرة الى أن الفعل بلا غرض وان كان يتنافى مع مفهوم الحكمة في الشاهد الا أن فعل الله بلا غرض لا يتعارض اطلاقا مع كونه حكيما ، للافتراق بين الخالق والمخلوق في جواز الانتفاع

والتضرر (٢٦) ٠ وذهبوا الى تحديد مفهوم الحكمة الالهية بما يتفق مع نفيهم للغرض في الفعل الالهي ، فالله تعالى حكيم من وجهين :

(أ) علمه أزلى شامل يلم بحقائق الأشياء على أكمل وجه ، فحكمته أفضل أنواع الحكمة وأكملها (٢٧) ٠

(ب) حكمته تعالى هى وقوع الفعل موافقا لارادته وعلمه (٢٨) ٠

وقد وجه ابن قيم نقده لهذا المفهوم للحكمة الالهية مؤكدا أن مجرد وقوع الفعل وفقا للارادة غير كاف لتقرير واثبات الحكمة الالهية (٢٩) ٠

ولكن يمكن القول أن الأشاعرة لم يستطيعوا تقرير مفهوم للحكمة الالهية دون أن يربطوا ذلك بتقرير الأحكام والاتقان فى العالم ، فهم يقرون أن أفعال الله تعالى متقنة ، ولكن هذا الاتقان فى فعله يرجع عندهم لمقتضى علمه ، فالحسن والاحكام فى الفعل الالهى من آثار العلم ، ولهذا فأفعاله تعالى بها من الفوائد والمنافع الراجعة للمخلوقات ما لا يحصى ، ولكنهم يؤكدون على أن تلك المصالح ليست هى الأسباب والبواعث التى لأجلها توجه الفعل الالهى (٣٠) ٠

ويفسر الغزالي الحكمة الالهية تفسيرا يشير الى أن مفهوم الحكمة عنده يتضمن توجه الفعل الالهى نحو

تحقيق النظام والاحكام فيقول : « أما الحكمة فتطلق على معنيين : أحدهما الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها ، والثاني أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه » (٣١) ويرى البعض أن الأشاعرة قد قالوا بالحكمة والمصلحة ، لأنهم يمنعون العبث في أفعال الله كما يمنعون الغرض ، وانهم ذهبوا فقط الى نفي وجوب التعليل للفعل الالهي دون أن ينفوا جوازه (٣٢) ، والحق ان الأشاعرة رفضوا تماما القول بأنه للفعل الالهي غاية وغرضا لا وجوبا ولا تفضلا (٣٣) وقد سلك الأشاعرة هذا الطريق لكي لا يصبح عليهم بعد ذلك الدفاع عن فكرة الصلاح المطلق وما يستتبعها من اشكالات تتعسر على الحل وفقا لنسقهم الفكري القائم على أصل أن الله هو صاحب الفاعلية الوحيدة في العالم ، كما أنه مطلق المشيئة قادر على كل ممكن ، اذا فلا مجال لتبرير النقص في العالم سوى بنفي القول أن يكون مقصود الله في فعله تحقق غاية أو غرض ، بل هو فاعل مختار ولا علة لفعله سوى محض المشيئة ، وقد وافق ابن حزم الأشاعرة في قولهم بأن الله لا يفعل لغاية أو غرض مؤكدا على أن القول بالتعليل يقود الى اشكالات عديدة من خلال محاولات تبرير وجود الشر ، فيقول : « كل هذه الأقوال الفاسدة ترجع الى أصل واحد

هو تعليل أفعال الله عز وجل الذى لا علة لهـا أصـلا والحكم عليه بمثل الحكم على خلقه فيم يحسن منه ويقبح تعالى الله عن ذلك » (٣٤) ٠

ان هذا المبدأ الأشعرى يرفض الغاية والتعليل في الفعل الالهى يعكس جانبـا هاما من أبعـاد تفسـيرهم الغائى ، فهم كما رفضوا القول بأن الله يفعل بأسباب، فانهم ينفون توجه الفعل الالهى لغاية ، وبالتـالى فان هذا يضفى معنى خاصا على فكرتهم فى الغائية ، اذ انه يصبح تصورهم لما يحرك كل ما فى العالم وبوجهه هـو محض المشيئة بدء من الايجاد من عدم ثم كل ما يحدث فى العالم بعد ذلك ، وان كان مفهوم الحـكمة عندهم لم يخلص بشكل قاطع من التوكيد على ضرورة الاعتراف بالنظام والاتقان فى الصنع كدلالة على الحكمة ، الا أن هذا ليس جانبا أسـاسيا فى نسـقهم ، وبالتـالى في مقومات تفسيرهم الغائى ، الذى يظل فى كل خطواته مؤكدا على الهيمنة الالهية المطلقة التى تخضع العالم كله لها بشكل حاسم وقاطع ، فالعلم الالهى شامل والاقتدار مطلق ، والمشيئة المختارة نافذة بلا أى شرط أو اعتبار، اذا فعنصر القصد فى الفعل الالهى هو ما يبدو مؤكدا وفقا لآراء الأشاعرة دون أن يذهبو الى القول بالغـاية المرتبطة بمصلحة المخلوقات ٠ فالغاية النهائية هى نفاذ المشـيئة الالهيـة وفقا للعلم الأزلى ولا تعليـل للافعال الالهية وراء هذا ٠

ثانيا : خلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول الصلاح والأصلح :

يعكس الموقف النقدى الذى سلكه الأشاعرة تجاه فكرة الصلاح والأصلح(٣٥) عند المعتزلة جانبا هاما من أبعاد التفسير الغائى عندهم ، اذ أن تلك الجزئية تعكس وجهة نظر كل من الفريقين حول العناية الالهية، فوفقا لآراء المعتزلة فى التوكيد على أن الله يفعل لغرض وغاية ، فان الله ـ وهو الغنى ـ انما يتوجه فعله لصلاح الخلق ونفعهم لأنه العدل فى قضائه الرحيم بعباده الناظر اليهم (٣٦) ، ولا يتعارض هذا فى رأيهم اطلاقا مع الغنى الكامل لله تعالى والذى هو معروف ومؤكد باحتياج العالم كله اليه تعالى (٣٧) .

ومع اتفاق المعتزلة على أن أفعال الله تعالى لابد فيها ـ من مقتضى الحكمة ـ رعاية صلاح المخلوقات ـ لأن الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ـ فقد اختلفت آراؤهم حول وجوب الأصلح ، اذ ذهب بعضهم الى القول بأن مراعاة الأصلح واجبة بينما قال آخرون لا تجب مراعاة الأصلح لأنه ليس هناك صلاح الا وفوقه ما هو أصلح (٣٨) . ويشير الأشعرى الى اختلاف المعتزلة حول ما يقدر الله عليه من الصلاح فيذكر أن أبا الهذيل ، قال بأن الله تعالى ليس فى مقدوراته صلاح أكثر مما فعل وآخرون قالوا لا غاية لما فى مقدور الله من صلاح

وما لم يفعله من صلاح فقد فعل مثله وقال آخرون بأنه في مقدور الله أن يفعل بعبادة شيئا أصلح من شيء وهو عندما يترك فعل الصلاح فهو يفعل ما يقوم مقامه (٣٩) ، وقد ذهب النظام ومن تابعه من المعتزله الى القول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بالعباد الا ما فيه صلاحهم وعلى أقصى درجة ، فهو مازال عالما بما هو أصلح ولا يمكنه ترك فعل هو أصلح للمخلوقات (٤٠)، فالمخلوقات في العالم بأشكالها وأحوالها هي أقصى ما في القدرة الالهية من خير وصلاح ، كذلك في الآخرة فما يكون من ثواب وعقاب فهو أقصى صلاح ولا يقدر الله على غيره ، لأن الله تعالى كريم جواد لا يدخر ما في وسعه من صلاح وخير للمخلوقات بل يفعله على الاطلاق(٤١) ٠

وقد ذهب البغداديون من المعتزلة الى وجوب الأصلح في الفعل الالهي تجاه العباد فيما يتعلق بدينهم ودنياهم بينما قال البصريون منهم بوجوب فعل الأصلح فيما يتعلق بالدين ، وعلى هذا فقد قال البغداديون بأن الواجب في الحكمة خلق العالم وخلق المكلفين واستصلاح أحوالهم على أكمل وجه لما فيه صلاحهم أما البصريون فقد قالوا أن ابتداء الخلق والتكليف ليس واجبا في الحكمة بل هو تفضل ولكن متى خلقهم الله تعالى وجب عليه رعايتهم على وجه كامل ليتحقق صلاحهم (٤٢) ٠

ويبدو التفسير الغائي عند المعتزلة شاملا لكل

جزئيات العالم ، فالله تعالى قد خلق الخلق لينفعهم لا ليضرهم ، وهو تعالى قد خلق غير المكلفين للاعتبار ولينتفع بهم المكلفون فلا يجوز عندهم أن يخلق الله لا لعلة أو حكمة فكل ما خلقه قد خلق لحكمة واعتبار (٤٣) .

وفى مذهب المعتزلة فان كل ما يبدو أنه خلق لا لنفع هو فى حقيقته صلاح ومنفعة فالأجسام والمعادن والجمادات قد خلقت لينتفع بها الانسان وتنتظم أحواله وليستدل بما فيها من آيات على وجود الله تعالى (٤٤)، كذلك الحيوانات الضارية المتوحشة والعقارب والحيات وغيرها من المخلوقات التى تبدو فى ظاهرها ضارة وبلا حكمة فى وجودها ، هى فى حقيقتها تتضمن أوجه نفع ، فخلقها حية واقدارها هو نفع لتلك الحيوانات ، كما أن بها نفعا لغيرها أيضا ، اذ أن وجودها ابتلاء لغيرها فتكون سببا لحصول منافع لهم فى الآخرة (٤٥) .

ويعتمد المعتزلة فى تفسير وجود الشر فى العالم — على الرغم من كون الله تعالى عالما قديرا رحيما — رجوعا الى آرائهم فى الحرية الانسانية ، فالشر الحقيقى ليس سوى المعاصى التى يرتكبها الانسان بمحض اختياره فتوصله الى عذاب النار (٤٦) .

وهم يقررون أن المرض والسقم والبلاء والمحنة والموت والكوارث الطبيعية هى من فعل الله تعالى

وبقدره ، وهي وان كانت تبدو في الظاهر شرا الا أنها شر بالمجاز ، لأنها في حقيقتها تحمل الخير والصلاح لما يكون فيها من الاعتبار وما يترتب عليها من الأعواض ، وهي بهذا تخرج عن كونها شرا ، اذ ان الله تعالى لا يخلق شرا حقيقيا في رأي المعتزلة فهو تعالى منزه عن ذلك (٤٧) .

ويستدل القاضي عبد الجبار بقوله تعالى « صنع الله الذي أتقن كل شيء » (٤٨) ليؤكد أن الاتقان يعني توجه أفعاله تعالى لتحقق الحسن والخير (٤٩)

كذلك أكد المعتزلة على أن الله تعالى يفعل لاجل صلاح العباد فيما يتعلق بدينهم وسعادتهم الأخروية فالله تعالى قد خلق العالم وكلف الانسان وأصلح حاله بالتمكين واللطف وارسال الرسل ، ليستحق بعد ذلك الثواب الأبدي (٥٠) ، وان كان الله تعالى قادرا على ابتداء العباد بالثواب الا أنه تعالى اقتضت حكمته واختياره الأصلح لعباده أن يعرضهم لأعلى الدرجات لينالوا بها أحسن ثواب ، فاستحقاق الثواب بعد عناء التكليف أهنأ وألذ للعباد من الابتداء بالثواب تفضلا ، فالانسان اذا ممتحن مبتلى في الدنيا كي ينال أعلى درجات السعادة في الآخرة (٥١) ، فالتكليف على ما به من مشقة فهو أصلح للعباد والتزام الشر اليسير من أجل تحقيق الخير الكثير هو الخير الحقيقي عند المعتزلة(٥٢)

أما خلق الله لابليس فلا يتعارض مع الصلاح فى الفعل الالهي ، اذ ان وجوده ووسوسته للبشر لا يلجئهم لفعل معصية ، كما أنه يزيد من ثـواب المـؤمنين الذين لم ينخدعوا لوسوسته (٥٣) ٠

كذلك يرى المعتزلة أن علم الله تعالى السابق بحال الكافر وأنه لا يؤمن لا يعنى أنه قد أضر به حين خلقه وكلفه ، بل الكافر انما استضر بفعـل نفسـه لأنه حر الاختيار وقد اختار ألا يؤمن (٥٤) وقد قال بعضـهم أن عقاب الكافر وخلوده فى النـار هـو أصـلح له ، انطـلاقا من أن الـكافرين لو ردوا لعادوا لما كانـوا عليـه (٥٥) ، ويذهب المعتزلة في نهـاية المطاف الى القول بأن بعض ما يظهر من أفعال الله تعالى قد يدق علينا ادراك وجه الحكمة والمصلحة فيه ولـكن هـذا لا يعنى كونه خلوا عن الحكمة والمصلحة (٥٦) ٠ وبهذا يكون المعتزلة قد قدموا تفسيرا متكاملا لكل ما يشمله العالم ، مؤكدين على العناية الالهية الشاملة والمتوجهة لتحقيق مصالح المخلوقات ٠

ويأتي موقف الأشاعرة الناقد لآراء المعتزلة حـول الصلاح والاصلح ليعبر عن نقطة خلاف شديدة الأهمية لدى كل من الطرفين ، وآراء الأشـاعرة حـول هـذا الموضوع تأتي استكمالا لآرائهم في نفي الوجوب عـلى الله تعالى ، فالله تعالى لا يجب عليه شيء ، خلق العـالم

تفضلا وكان يجوز الا يخلقه ، واذا خلق فله أن يكلف أو لا يكلف ، ولا يقال يجب عليه ذلك لأن فيه مصلحة للمخلوقات وهو لم يخلق الخلق لينفعهم ، بل أن خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يسأل عما يفعل (٥٧) ٠ كذلك لو شاءت ارادة الله خلق الموجودات كلها بشكل مختلف ، كأن يخلق الكفرة دون المؤمنين ويخلق الجمادات دون الأحياء ، فانه بهذا لا يخرج عن الحكمة بل كل هذا منه صواب وحكمة (٥٨) ٠

وقد سجل الخلاف المعتزلى الأشعرى حول الصلاح والأصلح فى مناظرة تعد من أشهر المناظرات ، تلك المناظرة التى دارت بين أبى الحسن الأشعرى وأبى على الجبائى ، والتى استعان بها الأشاعرة بعد ذلك على أوسع نطاق لهدم آراء المعتزلة فى الصلاح والأصلح (٥٩) ٠ (اذ سأل الأشعرى أبا على الجبائى فقال : « أيها الشيخ ما قولك فى ثلاثة : مؤمن ، وكافر وصبى ، فقال الجبائى : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبى من أهل النجاة ٠ فقال الشيخ الأشعرى : فان أراد الصبى أن يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائى : لا ، يقال له : أن المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها ٠ قال الشيخ الأشعرى : فان قال التقصير ليس منى ٠ فلو أحييتنى كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ، قال الجبائى : يقول الله :

كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهى الى سن التكليف . قال الشيخ الأشعرى : فلو قال الكافر : يارب علمت حاله كما علمت حالى فهلا راعيت مصلحتى مثله ؟ فانقطع الجبائى » (٦٠) .

ويذهب الأشاعرة لتدعيم وجهة نظرهم ــ الرافضة لشرط توجه الفعل الالهى لحصول المصالح ــ بالاستدلال بأمثلة من الفعل الالهى لا تتحقق بها مصلحة سواء فى الطبيعة أو بالنسبة للانسان .

١ ــ فالطبيعة بما فيها من الأجسام والمعادن والنباتات والتى هى مخلوقات فاقدة الشعور لا تشعر بلذة فهى لا تنتفع بخلقها ، كما أن القول بأنها خلقت لانتفاع الانسان وانتظام حاله هو قول غير صحيح والا حصل هذا الانتفاع والانتظام بها على أكمل صورة والا لزم القصور فى حصول مقصود الله(٦١) . كذلك وجود الحيوانات الضارية والحشرات غير المفيدة وما يحدث فى الطبيعة من كوارث وحوادث مؤذية يهلك بسببها الكثيرون كالمسمومين والغرقى والهلكى بالأعاصير، كل هذه الأشياء الموجودة فى العالم ــ والتى هى باتفاق الطرفين من فعل الله تعالى ــ تدل على أنه لم يخلق العالم ويحدث متغيراته من أجل تحقيق مصالح المخلوقات(٦٢) ، ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة فى هذه

النقطة ، مؤكدا أن أفعال الله لا تعلل ، أما تعقب أفعال الله بالتعليل فليس سوى طريق المنانية والمجوس ، أما نفاة التعليل فانهم يسلمون أن كل ما يكون من الله فهو عين الحكمة والعدل ، وحكمته وعدله ليسا كالحكمة المعهودة والعدل المعهود (٦٣) ، كما يوضح ابن حزم جزئية هامة للغاية تتعلق بايضاح موقف نفاة التعليل من الحكمة والعناية الالهية ، اذ أن القائلين بنفي التعليل لا يسلكون ذلك الطريق الذى ينتهي بمحاولة تصور وجوه مصلحة خفية عن الادراك ، فهم لا يذهبون الى التبرير بالحكمة الغائبة بل يرفضون هذا أيضا انطلاقا من مبدئهم في أن الفعل الالهى يجرى بالعزة والقدرة والجبروت والكبرياء ولا يكون من العباد سوى التسليم بما يفعل ويشاء (٦٤) .

٢ — يستدل الأشاعرة على فساد التعليل بالمصلحة للفعل الالهى ، بخلق الله لابليس والشياطين وأنظار ابليس وابقائه وتمكينه من التسلط على العباد ، واماتة الأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين ، كل هذه الأمور فى رأى الأشاعرة تدل على أن الفعل الالهى لا يتوجه بالقصد من أجل حصول السعادة للمخلوقات فى الدنيا والآخرة (٦٥) .

٣ — ثم أى حكمة ومصلحة للانسان فى التكليف ، الذى هو أعظم مشقة وابتلاء ، فأى مصلحة فى تعرض

الانسان لمثل هذا الشقاء والبلاء والامتحان القاسي ، الذي يجعل أي عاقل يتمنى لو لم يكن موجودا ، وقد عرف عن الكثيرين من الصالحين قولهم يا ليتني كنت نسيا منسيا ، ويا ليتني لم آك شيئا ، ويا ليتني لم تلدني أمي ، فحال الجماد والطيور وغيرها من غير المكلفين أفضل من حال المكلف الذي يحاسب في الآخرة ، واذا كان الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر بالتكليف أو عدمه فكان أصلح ألا يكلف البشر (٦٦) . ويرفض الأشاعرة ما ذهب اليه المعتزلة من أن وجه المصلحة في التكليف هو أن المكلف يلتذ أكثر بأن ينال ثوابا على عمله مما لو ابتدأ الله بالثواب ، فهذا القول في نظرهم يدل على درجة بالغة من التكبر الى حد أن يستكبر العبد أن ينال من الله الثواب تفضلا ، فيذكر الغزالي أن هذا القول يجب الاستعاذة بالله من قائله الذي انتهى تفكيره الى التكبر على الله عز وجل والترفع عن تحمل منته والقول بأن اللذة هي في الخروج من كونه منعما على الخلق(٦٧)، ويذكر الشهرستاني أن قول المعتزلة هذا يعني أن الله قد خلق السموات والأرض بما فيها من جواهر وأعراض لكي يكون تلذذ المكلف أكثر باستحقاق الثواب من أن يناله تفضلا مشيرا الى أن مثل هذا القول يعد غاية في التهافت ولا يقره عاقل (٦٨) كذلك فان الله تعالى — هو القادر على كل شيء — يقدر أن يجعل اللذة في الابتداء أكبر من لذة استحقاق الثواب بعد العمل ،

فهـو القـادر عـلى ايصـال كل أنواع اللذات لمن يريد بلا واسطة (٦٩) ·

٤ ـ يقول الأشاعرة ان الدليل على أن أفعال الله تعالى ليست غايتها القصد لحصول صلاح المخلوقات ، انه لو كان الأمر كذلك لما عذب الله الكافر بالنار وهو الغنى عن الانتفاع والتضرر ، ولا يعقل القول بأن خلود أهل النار فى النار صلاح لهم وأصلح (٧٠) ، والله تعـالى عالم فى الأزل بكفر من يكفر من عباده ، فلو كان يجب عليه مراعاة الأصلح في حق العباد لوجب أن يخترم من علم أنه يكفر طفلا قبل البلوغ حتى لا يبقى كافر فى الدنيا (٧١) ، كذلك فان الله تعالى قادر على أن يعصم من علم أنه يطغي ويعصي وقادر على منعه عن فعل السوء ، ولو فعل الله ذلك به لكان هـذا أصلح له (٧٢) ، وما المصلحة للكافر الفقير المعذب في أن يوجد ما دام هـو معذب فى الدنيا والآخرة وقد علم الله بعلم أزلى ما يكون من حاله فلم يراع مصلحته في أن لا يخلق أو يكون (٧٣)؟

اذا فالأشاعرة لم يروا فى خلق العـالم بالصـورة التى هو عليها فائدة مرتبطة بسعادة الانسان ويقـول الغزالى ان الخلق كان يمكن أن يكون فائدة وسـعادة للانسان لو لم يكن مكلفا محاسبا ، بل لو خلق الله البشر فى الجنة متنعمين خالين من الضرر والألم (٧٤) ويشير الرازى الى أن الخلق ليس مصلحة للغالبية العظمى من

البشر سواء فى الدنيا أو الآخرة فيقول : « الدنيا دار البلاء والشقاء والغموم والهموم وحصول الاخلاق المؤذية كالحرص والحاجة ، وأما فى الآخرة فالأكثرون هم الكافرون وهم أهل العذاب الدائم (٧٥) .

٥ ــ يرتبط نفى الأشاعرة لوجوب الصلاح فى الفعل الالهى برأيهم فى القدرة الالهية المطلقة ، اذ أن الله تعالى قادر على كل الممكنات ، فمقدورات الله تعالى لا تتناهى ، فما يقدر عليه من الصلاحات لا متناه ، ورعاية ما لا سبيل لتحديده ممتنع (٧٦) .

٦ ــ تبدو آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع مناقضة لكونه تعالى رحيما ، ويوضح الرازى رأى الأشاعرة فى تلك المشكلة فيؤكد أنه ليس من شرط الرحيم ألا يفعل غير الرحمة ، فالله تعالى كريم جواد ودود فى حق عباده ، وقهار جبار منتقم فى حق آخرين ، واحسانه ليس معللا بطاعات للعباد ، كذلك قهره ليس معللا بمعصية العصاة ، اذ انه تعالى هو خالق العباد وخالق لهم القدرة فلا يخرج شىء عن ملكه وخلقه وقدرته ، فأفعاله غير معللة ورحمته ببعض العباد وقهره للبعض الآخر لا تعليل لهما البتة بل كل ما يفعله لا يعلل الا بمحض المشيئة (٧٧) ، ويذهب السنوسى الى مثل هذا القول فيؤكد أن كل ما فى الجنة من نعيم وما فى النار من أهوال ليس له علة أو سبب الا كونه مظهر من مظاهر

الاقتدار الالهى والمشيئة المختـارة فيقـول عن الجنـة والنار : « لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى للأضداد الا قوة علم بعظيم اختياره وسعة ملكه وانه ليس مجبورا على فعل من أفعاله » (٧٨) .

٧ ــ تبدو آراء الأشاعرة فى نقدهم الشديد للقول بالقصد الالهى لفعل ما هو صلاح للمخلوقات ذات صدى بعيد بعض الشيء عن معنى الرحمـة والعـدل الالهى . ولعل هذا ما دفع الشهرستانى الى محاولة تبرير تلك الآراء بأن الخير والشر وتحقق الصلاح هـو أمر نسبى يختلف من شخص لآخر كذلك هو مختلف بالنسبة لما هو كلى وما هو جزئى ومن ثم فان تحديد مفهـوم نهـائى للصلاح هو أمر صعب ، مؤكدا أن الأشاعرة لا ينكرون أن أفعال الله تعالى تشتمل على خير وتتوجه لحصـول صلاح ، بل ارادة الله متـوجهة الى نظام فى الـوجود وصلاح للعالم وذلك هو الخير المحض ، ولـكن ارتباط الخير بالفعل الالهى هو صفة لازمة لفعله تعالى وليس علة حاملة على الفعل (٧٩) وفى نهاية الأمر فالصلاح انما هو يتبع ما كان فى علم الله الأزلى كيف كان (٨٠) .

٨ ــ يحاول ابن تيمية توضيح وجهة النظر الأشعرية حول هذا الموضوع ذاكرا انهـم قالـوا بنفى وجـوب الصلاح دون القول بأن الله لا تتضمن أفعاله حصـول مصالح للمخلوقات فيقول عنهم « وهم لا يقولون : انه

لا يفعل مصلحة ما فان هذا مكابرة ، بل يقولون : ان هذا ليس بواجب عليه وليس بلازم وقوعه منه ويقولون: انه لا يفعل شيئا لأجل شيء ولا بشيء ، وانما اقترن هذا بهذا لارادته لكليهما ، وهو يفعل أحدهما مع صاحبه لا به ولا لأجله ، والاقتران بينهما مما جرت به عادته دون أن يكون أحدهما سبب للآخر ولا حكمة له » (٨١)٠

ويشير القاضي عبد الجبار الى ما قد يؤدى اليه عدم ادراك وجه الحكمة والمصلحة فى التكليف من خطر على أصل الاعتقاد ، مؤكدا أن هذا هو أصل الضلال ، فالملاحدة يتدرجون من ذلك الى نفى الصانع وحجتهم فى ذلك أنه لو كان يوجد صانع حكيم لما ابتلى البشر بالتكليف ، كما ان هذا الجهل بوجه الحكمة فى التكليف هو الذى دفع بالجبرية الى أقوالهم فى الحسن والقبح فى الفعل الالهى والتى انتهت فى رأى القاضى الى اضافة كل قبيح الى فعل الله تعالى (٨٢) ٠ ويبدو رأى ابن قيم متفقا مع رأى القاضى عبد الجبار فى أن الأسئلة والاعتراضات التى أثارها الأشاعرة للتشكيك فى مدى المصلحة والحكمة فى التكليف هى نفس الاعتراضات التى أثارها الملاحدة والتى انتهت بهم الى نفى وجود الصانع (٨٣) ٠

ويوضح ابن قيم رأيه فى حكمة التكليف من حيث هو ابتلاء لعباد الله وصفوته لكى يصلوا الى أجل

الغايات وأكمل النهايات والتى لم يكونوا ليصلوا اليها الا على جسر من الابتلاء والامتحان وهـو فى حقيقته رحمة ونعمة من الله بعباده (٨٤) ·

ويقدم ابن قيم عرضا للمواقف المختلفة حول هـذا الموضوع فيشير الى أن القدرية فى سبيل اثبات نوع من الحمد قد عطلوا كمال الملك ، وهم وان كانوا قد أثبتوا نوعا من الحـكمة فقد نفـوا كمال القدرة · أما نفاة التعليل من الأشاعرة والجبرية فان ابن قيم يحلل موقفهم بأنهم لما رأوا عـدم قدرتهم عـلى ادراك وجه الحـكمة والمصلحة فى بعض الأفعال الالهية ، ولم يجدوا طريقا للخلاص من هذا · الا ما سلكه البعض (الفلاسفة) برد بعض الأفعال للطبيعة ، أو ما سلكه آخرون (المعتزلة) بالقول ان اماتة الأنبياء وابقاء ابليس وخلود أهل النار فى النار هو صلاح وأصلح ، فقد رفضوا كلا من هذين المسلكين واختاروا أن ينفوا التعليل للفعل الالهى(٨٥) فأدى بهم ذلك الى تعطيل حمده ليثبت ملكه بلا رحمة ، أما الطريق الحق عند ابن قيم هو القول بالقـدر كله من الله ، وباثبات الغايات المحمـودة لأفعاله ، فيـكون كمال ملكه مقارنا بحمده (٨٦) ·

والحق أن الأشاعرة لم يكـونوا موفقين تماما فى آرائهم حول الصلاح والأصلح بل ان افراطهم فى الفصل

بين مفهوم الحكمة الالهية وقصد الله تعالى لنفع مخلوقاته قد شكل فى بعض الأحيان تهديدا كبيرا لتقرير أن الصانع حكيم ، ولم يكن نجاحهم كبيرا فى تقديم مفهوم آخر للحكمة الالهية مع تجنب القول بوجود غايات خيرة للفعل الالهى ، كما انه اذا كانت ارادة الله القاصدة لايجاد العالم على صورة معينة ليست من أجل العناية والصلاح ، بل ان الله كان يمكن أن يخلق العالم على آية صورة ويبقى حكيما ، فانه بناء على هذا القول يصبح من المتعذر تقرير أى معنى للنظام والاتقان فى العالم ومن ثم يتعذر الاستدلال بالنظام والاتقان على كون الصانع عالما ، اذ لو كان وقوع العالم على أية صورة هو الحكمة فان وقوعه على أى صورة يكون نظاما ويصبح ليس هناك ثمة معيار يمكن به ادراك وجه الاتساق والملاءمة والاتقان فى العالم (٨٧) .

ثالثا : مفهوم العناية الالهية بين الفلاسفة والأشاعرة :

يرى البعض أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بنفى الباعث والغرض عن الفعل الالهى وكذلك رفض فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلى يجعل وجهة النظر الأشعرية أكثر اقترابا من آراء الفلاسفة فيما يختص بموضوع العناية الالهية اذ أن كلا من الفريقين قد قال بالنظام والاتقان الكلى فى الكون وذلك فى مقابل آراء المعتزلة الذاهبة الى القول بأن العالم على أحسن صورة وأكمل

منفعة فى كل جزئية من جزئياته(٨٨)، ولكن الفلاسفة اذا كانوا قد رفضوا فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلى ـ الذى يشمل كل جزئيات العالم والذى هو غاية لفاعلية الله فى العالم والمرجح للاختيار الالهى بين الممكنات المقدورة وهذا ما رفضه الفلاسفة مستدلين على انتفاء الصلاح فى بعض الموجودات كوجود الشخص الكافر الفقير المعذب ، وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة الا أنهم قد رفضوا أيضا الترجيح بلا مرجح الذى قال به الأشاعرة فيما يتعلق بالارادة الالهية واختيار الأفعال ، وذهب الفلاسفة من نفى الرأيين الى القول بأن هذا دليل على أن ارادة الله واجبة وجوب الذات(٨٩). كذلك اذا كانت هناك بعض الأقوال للأشاعرة تفيد تقريرهم لكون النظام والاتقان فى العالم هو حاصل بشكل كلى فان اتفاق كل من الفريقين حول بعض النقاط لا يعنى اتفاقهم على الاطار الكامل للعناية الالهية اذ أن هناك اختلافا عميقا بين كل من وجهتى النظر الأشعرية الفلسفية حول هذا الموضوع ، فمفهوم العناية الالهية عند الفلاسفة يقوم أساسا على نظريتهم فى الخلق القديم ونفى القصد للايجاد والتكوين ، فما أبعد هذا المفهوم عن آراء الأشاعرة التى تقوم على أساس من نظرية الخلق المحدث والايجاد من عدم محض، كذلك تقرير الفاعلية الالهية المتفردة والتى تحدث

باستمرار كل مايقع في العالم بقصد مختار دون واسطة أو ضرورة .

تأتي آراء الفلاسفة في الخير والشر والعناية الالهية في اطار نظريتهم في الفيض والعشق ، فالله تعالى هو الخير المحض الذي يجود بالخير على كل ما في الوجود بلا حفظ أو منع ، فالخير يفيض من الله تعالى على العقول المفارقة ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد ، والوجود كله منغرز فيه نزوع الى الخير المطلق فالوجود ينزع للخير الأقصى عشقا ، اذا فالله يجود على العالم بالخير الكامل والوجود يحركه العشق الى التشبه بالله (٩٠) ، واذا كان الله يفيض على كل الموجودات بأكثر مما تحتاجه من الخير فالموجودات تتقبل هذا الخير بحسب الامكان ، فان كان الامكان في مادة فبحسب استعداداتها ، وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة ، وتفاوت الامكانات هو الذي يكون منه تفاوت الكمالات والنقصانات أما الكمال المطلق فهو الوجوب بلا امكان، اذا فالفساد والشر في عالم ما تحت فلك القمر يأتي من المادة من حيث هي قابلة للصورة والعدم ، فليس هذا الشر بفعل فاعل بل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو ليس يتحرك الى القبول ، فهذه الشرور ما هي الا اعدام لخيرات زائدة (٩١) .

· أما الخير والشر عندهم فما يتصور من أقسامه اما ما يكون خيرا مطلقا أو شرا مطلقا أو خيرا وشرا ممتزجين ، الخير المحض هو الوجود أما الشر المطلق فهو العدم المحض وهو لا وجود له لأن الله لا يخلق العدم ، فالعالم اذا به الخير والشر ممتزجان ، ولم يكن ممكنا في هذا النمط من الوجود أن يكون العالم مبرءً من الشر، وليس هذا عجزا من الله ولكنه أمر ممتنع (٩٢) · ولكن الشر في العالم أقل والخير أكثرى ، فان كان الجائع كثيرا فالشبعان أكثر والخير هو الغالب ، والا كان الوجود انعدم ، والعالم غير المبرأ من الشر يظل وجوده أفضل من ألا يوجد لأن خيره أكثر من شره وترك الخير الكثير خلاصا من شر قليل شر كثير (٩٣) فالفلاسفة يذهبون الى أن وجود الشر في العالم هو بالعرض لا بالذات ، فالنار مثلا من حيث كونها محرقة هي خير وصلاح لنوعها ، اما أن تحرق ثوب فقير فهذا شر بالعرض (٩٤) ، والشر يصيب الأشخاص فقط أما الأنواع فهي محفوظة (٩٥) ·

وهكذا يمكن القول أن الموقف الفلسفي يأتى مصورا للوجود على أنه متوجه لأقصى خير على حسب الامكان ، وان الفساد الموجود في العالم المادى يرجع الى قصور المادة ذاتها ، وان كان الوجود بكليته يغلب عليه الخير · اذا فالله تعالى فعل على أحسن ما يمكن وليس فى الامكان أبدع مما كان ، والحق أن القول

بالعناية الكلية لا يحل مشكلة العناية الالهيــة اذ يبقى وجود الكائنات المعذبة ووجود الآفات والآلام غير مبرر بشكل عادل ، مما جعل ابن سينا يحاول تبرير هذا بأن حكمة الله تختلف عن معنى الحكمة فى الشاهد يقول :
« لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصــوابه كصــوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق أبا الاشــبال أعصى الانياب أحجن البراثن لا يغذوه العشب ولا يعيشه الحب •• ولما خلق العقاب العنقاء ذات مخالب عقف»(٩٦)
على آية حال فالموقف الفلسفي ينتهى بقبول وجود شر جزئى فى العالم بدون محاولة لتبريره بل تقــرير أن لله حكمة خفية لا يدركها أحد (٩٧) •

ومفهوم الحكمة والعناية الالهية عنــدهم أن الله تعالى عالم بذاته وبنظام الخير الموجود فى الــكل وهــو يعرف الممكنات بأسبابها ويعلم النظام الأمثل والأكمل كيف هو فيفيض عنه ما يفعله نظاما وخيرا • على أكمل صورة يتأدى بها النظام عــلى حسب الامكان ، وكــونه عالما بصدور أفعال عنه غير منافيــة له ورضـــاه بنظام الخير فى الموجودات هو ارادته ، فالاتقان والنظام فى العالم ليس واقعا بالاتفاق بل هو من آثار عنايته تعالى بالعالم (٩٨) والذى يفيده بالخير بلا قصــد أو طلب ليكون ذلك اذ انه تعالى لا يفعل لغرض (٩٩) •

ويتضح من آراء الفلاسفة تلك أن تفسيرهم للعناية

الالهية يقوم على أساس قولهم بأن الله يفعل بارادة واجبة وجوب الذات كذلك على أساس قولهم بنفى القصد للايجاد والتكوين (١٠٠) .

والفرق يبدو واضحا بين ذلك الرأى للفلاسفة وبين آراء الأشاعرة ، فمفهوم الاقتدار الالهى مختلف تماما عند كل من الفريقين ، فبينما أرجع الفلاسفة كون العالم غير مبرء من الشر الى ضرورة نقص المادة واستعدادها للقبول ومن ثم فان وجود عالم مادى خلو من الشر هو أمر مستحيل غير مقدور لله تعالى ، فى حين أن الأشاعرة يرفضون تماما القول بأية طبيعة موضوعية للمادة بل هى تستمد تأثيراتها من الله مباشرة بلا واسطة وبشكل متجدد فى كل لحظة دون أن تكون للمادة آية صفة ذاتية تحتم أن تؤثر بشكل منظم وثابت لا يتغير (١٠١) ، ويرد الرازى على هذا القول مشيرا الى كون الأجسام متساوية ومتجانسة ــ أى بلا خصائص ذاتية ــ ومن ثم فاختصاصها بصفة وتأثير معين إنما هو من الفاعل المختار ، وبالتالى فان الفاعل المختار ــ الذى هو الله تعالى ــ قادر على تغيير خصائص المادة تماما ، فيمكن مثلا أن تسخن النار لطهى طعام ، ويوقف الله تأثيرها على التسخين حين تلامس بدن انسان فلا تحرقه ، أى أن الله تعالى من وجهة النظر الأشعرية قادر على ايجاد المادة مبرأة من الشر لو أراد لأنه فاعل مختار (١٠٢) .

وقد أشار ابن رشد الى هذه النقطة مؤكدا على صعوبة تفهم وجهة النظر الفلسفية على الجمهور نتيجه للخلط بين ما هو ممكن وما هو مستحيل ، فمن وجهة النظر الفلسفية لا يوصف الله بالقدرة على المستحيل كخلق جميع الموجودات بريئة عن الشر ، بينما يعتقد الجمهور أن هذا من الممكنات وأن القول بعدم اقتدار الله عليه هو وصف لله تعالى بالعجز (١٠٣) ٠

ويوجه الشهرستانى نقده لآراء الفلاسفة فيشير الى أن قولهم بأن الوجود يشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين هو قول فيه مغالطة وفقا لتقرير الفلاسفة أن الخير يطلق على كل موجود ، والشر هو المعدوم، فكأنهم يقولون أن الوجود يشتمل على الوجود، كذلك كيف يكون الوجود مشتملا على العدم (١٠٤) ، كذلك يوجه الرازى نقده لقول الفلاسفة بأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، موضحا أن هذا القول به مغالطة منطقية لأنه لو قصد بالشر الكثير ترك الخير الكثير لكان حاصل قول الفلاسفة أن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ترك للخير الكثير ، وهذه قضية لا فرق بين موضوعها ومحمولها البتة فهى فاسدة ٠ أما لو اعتبر الشر الكثير هو الألم والضرر الكثير فهذا قول باطل أيضا لأن الترك فى هذه الحالة يعنى بقاء الأشياء

على عدمها الأصلى فلا تحصل اللذة والبهجة كذلك كما لا يحصل الألم والضرر (١٠٥) كما رفض الرازى كذلك قول الفلاسفة بأن الخير هو الأكثرى والاغلب فى العالم ، ويقول الرازى انه لو كان هذا الخير الاغلب معناه أن الأغلب خلو الانسان من الآفات وسلامته فهذا باطل لأن هذا حاصل له فى حال عدمه ، كما أن القول بأن اللذة والبهجة والسرور هى الأكثر حصولا فى العالم هو قول غير واقعي لأن العالم يمتلىء بالمحن والبلايا والحاجات الانسانية ، فالانسان فى بلاء وغم دائم سواء باحتياجاته وتألمه من أجلها أو بتحصيلها فيحصل فى قلبه الحرص والحسد والرغبة فى طلب الدنيا والانسان لا ينفك البتة عن مثل هذا البلاء والعناء ، والقول بأن هذه المكروهات أقل من اللذات مكابرة لا يليق أن يقول بها عاقل ، والقول بالخير الراجح والشر المرجوح مغالطة محضة (١٠٦) .

واذا كان الأشاعرة قد جعلوا مفهوم العناية الالهية فى أساسه لا يعنى سوى نفاذ المشيئة الالهية المختارة ، فقد ذهبوا أيضا الى أن العناية والصلاح يتبع ما كان فى العلم الأزلى والحكمة الالهية معناها وقوع الفعل وفقا لما كان فى العلم الأزلى (١٠٧) فاختلافهم مع الفلاسفة حول مفهوم العلم الالهى يبدو عميقا مثلما كان اختلافهم معهم حول الارادة الالهية ، والاختلاف بين مفهوم العلم والارادة عند كل من الفريقين يرتبط

ارتباطا وثيقا بنظرة كل منهما لعلاقة الله بالعالم من حيث الفاعلية والقصد للايجاد ، فاذا كان الفلاسفه قد ذهبوا الى أن كونه تعالى مريدا يعنى أنه عالم بما يصدر عنه من أفعال غير منافية له دون أن يعني هذا انه يفعل بالاختيار أو القصد ، فان آراءهم فى العلم الالهى تأتى لتحدد أيضا تصورهم لعلاقة الله بالعالم وعنايته به ، ويتمثل موقفهم فيما يتعلق بالعلم الالهى فى تقرير أن الله تعالى عالم بذاته وبغيره ، وهو عالم بذاته لأنه برىء عن المادة ، كما أنه عالم بما يصير عنه اذ أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا فى الأرض ، ولكنه يعلم غيره بعلم كلى لا يندرج تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والحاضر والمستقبل (١٠٨) • فهو يعلم وجود الشمس والقمر وصدورها منه بواسطة العقول المجردة ، ويعلم كذلك الأسباب والكل معلوم له بعلم واحد متناسب لا يؤثر فيه الزمان فهو مثلا يعلم الكسوف بجميع صفاته ولكن اذا انكسف الشمس فهو لا يعلم كسوفها الآن ، كذلك فيما يتعلق بأشخاص الناس والحيوانات فهو يعرف طبيعة الأنواع وخواصها ولكن بعلم كلى • أما الأفراد الجزئية لتلك الأنواع فهي ما يعلم بالحواس لا بالعقل ، والله يعلمها بأنواعها لا بجزئياتها المتغيرة (١٠٩) • وقد ذهب الرازى الى أن الفلاسفة قالوا بأن الله تعالى لا يعلم المتشكلات والمتغيرات ،

فالمتشكلات غير المتغيرة فى أجرام الافلاك والمتغيرات اللامتشكلة كالصور والاعراض والحوادث والنفوس الناطقة ، والمتشكلات المتغيرة كالأجسام الكائنة الفاسدة كل هؤلاء مما لا يجوز أن يتبعها العلم الالهى عندهم (١١٠) . وهو يرى أن الفلاسفة قالوا بأن الله يعلم الجزئيات مادامت غير متشكلة ولا متغيرة ، ويستدل على رأيه بأن الله عندهم يعلم ذاته المخصوصة وذاته ليست كلية لأن الكليات لا وجود لها فى الأعيان ، كذلك هو يعلم العقل الأول الذى هو معلول له وكذلك سائر العقول (١١١) . وقد ذهب الفلاسفة الى آن الله لا يعلم الجزئيات المتشكلة لأنها تدرك بآلة جسمانية ، كما أن القول بأن علم الله يتبع تلك المتغيرات يعنى اما التغير فى ذات الله واما الجهل وهو محال على واجب الوجود، كما أن تبعية العلم الالهى لتلك المتغيرات هو فى رأيهم تسخر ونقص لا يليق بذات الله تعالى وكماله (١١٢)، اذا فالعلم الالهى عند الفلاسفة ، هو علم بما عليه نظام الكون وطبيعة موجوداته وذلك بشكل كلى وثابت ، وهذا هو ما تشمله العناية الالهية عندهم ، وتلك الجزئية هى أحد أهم الاختلافات فى كل من وجهة النظر الأشعرية والفلسفية حول العناية الالهية ، لأن الأشاعرة لهم تصور آخر حول العلم الالهى ، فالله تعالى عالم بذاته وبغيره ــ لأن ذلك الغير هو صنعه ــ وهو عالم بعلم أزلى قديم قائم بذاته تعالى ، متعلق بجميع

الكائنات وكلياتها .لأن الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات الأشياء ونسبة كل الأشياء الى الذات سواء فاذا علم بعضها علم الكل ، ومع ذلك فعلمه واحد لا كثرة فيه ، والعلم الالهى لا متناه بالنظر الى ذاته أو متعلقاته ، يعم المفهومات كلها الواجب منها والممكن والمستحيل (١١٣) ٠

وخلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل نقطة اختلاف شديدة الأهمية حول مفهوم العناية الالهية وعلاقة الله بالعالم ، ان الاختلاف حول هذه النقطة ينبع أساسا من اختلاف كل من الفريقين حول فاعلية الله فى العالم ، ويشير الغزالى الى ان الفلاسفة لما أنكروا كون الله مريدا ٠ بمعنى مختارا وقادرا على الفعل والترك ٠ فقد أصبحوا عاجزين عن اثبات كونه تعالى عالما، فالغزالى يرى أن نظرية الفلاسفة فى الخلق الضرورى وبتوسط الأسباب ، تجعل الله تعالى فاعلا بالطبع واللزوم وهو نوع من الفاعلية لا يستلزم فيه أن يكون الفاعل عالما بما يصدر عنه كالشمس والنور ٠ وحتى ان سلم أن صدور الشىء من الفاعل يلزم علم الفاعل بما يصدر عنه ويرى انه وفقا لآراء الفلاسفة فان ما يصدر عن الله تعالى هو واحد وهو العقل الأول ، فيكون الله لا يعلم الا ما يصدر عنه وهو العقل الأول (١١٤) ٠

ويبدو الارتباط واضحا بين تقرير كون الله عالما بكل ما في العالم بكلياته وجزئياته عند الأشاعرة وبين توكيدهم على ارادة الله المختارة والمخصصة بالحدوث لكل ما في العالم بكلياته وجزئياته ·

ويشير الغزالي الى أن طريق المسلمين في اثبات كون الله عالما يأتي من قولهم بأن كل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث بارادته ، والمريد يعلم بالضرورة مراداته ، ولا موجود في العالم الا وهو حادث بالارادة الالهية القاصدة الى ذلك ، فالله عالم بكل ما في الوجود جملة وتفصيلا (١١٥) ·

كذلك يشير الآمدي الى ارتباط موضوع علم الله بالجزئيات بتحديد مفهوم الارادة الالهية ، فاذا كان الله مريدا لكل ما في الوجود ، بمعنى أن الارادة الالهية هي التي تخصص وتميز كل ما في الوجود سواء بالايجاد من عدم أو اختيار الأشكال والأوضاع والأوقات فانله اذا علمه يحيط بمراداته ، اذ ان التمييز والتخصيص لشيء يستلزم الاحاطة به وهذا ما يعرف عند الأشاعرة بدليل الاختيار لاثبات العلم الالهي (١١٦) · ومن هنا يتضح أنه من وجهة النظر الأشعرية فان مفهوم الارادة الالهية عند الفلاسفة يزعزع أي أساس لعلاقة وثيقة بين الله والعالم سواء في الفاعلية أو اجختيار ، كذلك في احاطة علم الله بالعالم وما يدور فيه ، اذ انه من وجهة

نظرهم ان آراء الفلاسفة في الارادة الالهية تتنافى مع كونه تعالى عالما بغيره وان كان هذا القول يبدو شنيعا فهو لازم لآرائهم في نفي حدوث العالم بالقصد والاختيار(١١٧)· ولما رأى الأشاعرة أن آراء الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات تتعارض مع ذلك التصور الأشعرى للعلاقة المباشرة والوطيدة بين الله والعالم ـ والتى لم يقر الأشاعرة بديلا لها ـ فقد انبروا للرد على آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع ·

١ ـ يرفض الأشاعرة حجة الفلاسفة على نفى علم الله بالجزئيات على أساس ان هذا القول يؤدى الى ان ذات الله يحدث بها تغير ، مؤكدين على أن العلم صفه حقيقية قائمة بذات العالم ، وتعلقه بالمعلوم نسبه بين العلم والمعلوم ، وتغير المعلوم هو تغير فى نسبة ذلك العلم الى المعلوم وليس تغير فى ذات العالم فلو كان رجل يجلس على يمين شخص ما ثم انتقل الى جانبه الأيسر ، فقد حدث تغير فى النسبة والاضافة ولم يحدث فى ذات الرجل تغير البتة (١١٨) · كما أن العلم صفة تنكشف بها المعلومات كما هى دون أن يحدث تغير فى ذات العلم، كالمرآة المصقولة تتتابع عليها الصور المختلفة دون ان يعنى ذلك أى تغير فى المرآة ذاتها · فالتغير يكون فى المعلومات أما الصفة فثابتة (١١٩) · فاذا كان تغير الاضافات بهذا المعنى يعنى تغيرا فى ذات العالم ، فان العلم بالكليات أيضا ، وهى مختلفة ولا شك ـ يعنى

العلم الواحد لأن تعلم به تلك المختلفات لأن المضـاف مختلف والاضافة مختلفة ، اذ أن العلم بالانسان المطلق يختلف عن العلم بالحيـوان المطلق ٠٠ ، والأنـــواع والأجناس والعوارض الكلية مختلفة كما انه لا نهاية لها فلا يصبح أن تنضوى تحت علم واحد ، مع كون هـــدا العلم هـو ذات العالم غير زائد عليـه ، فلا يبقى امام الفلاسفة سوى انه لا يعلم الكليـات أيضـا (١٢٠) ٠

ويشير الـرازى الى أن قول الفلاسـفة بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، أى أن علمه بذاته يوجب علمه بما يصدر عنه يلزمهم القول تعالى بالجزئيات ، اذ ان علمه بالأمور التى حصل بها التشخيص والتعيين يوجب علمه بذلك التشخص والتعين (١٢١) ٠

٢ ـ ويشير الغزالى الى أن قول الفلاسفة بأن الله يحصل العلم لنفسه بالوسائط يسـقط نقدهم للقـول بعلم الله بالجزئيات على أساس أن هذا يعنى تسخر ، لأن التسخر انما يلزم آراء الفلاسفة لأن فاعليـة الله عندهم تتساوى مع الفاعل باللزوم والطبع وهـذا هـو التسخر (١٢٢) ، كذلك يذكر الطـوسى أن علـم الله تعالى لا يقال عنه انه تابع للمعلوم فهذا انما يقال عن العلم الانفعالى الذى للممكنات ، أما علم الله تعالى فهو علم فعلى ، وهو سبب وجود الممكنـات فهـو متبوع غير منفتقر الى شىء سوى ذاته تعالى (١٢٣) ٠ ومن وجهـة نظر الأشاعرة فان احاطة العلم الالهى بالكل والجزئيات

بأسرها هو صفة مدح وكمال لا صفة نقصان ، بل ان القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات هـو الذى يستلزم النقصان والجهل ، والله تعـالى هـو الكمـال المطلق ، وعلمه شامل محيط (١٢٤) ٠

٣ ـ رأى الغزالى أن القول بنفى علم الله بالجزئيات يمثل خطرا شـديدا عـلى الشرائع وأسـاسا هاما فى الاعتقاد ، اذ ان هـذا القـول يؤدى الى أن الله ما دام لا يعرف الأشخاص الجزئية فهو لا يعرف أفعال البشر وأحوالهم وايمانهم وكفرهم ، بل لزم أيضا عن هـذا القول انه لا يعرف نبوة الأنبياء بأشخاصهم بل يعرف كل هذه الأشياء بمعانيها الكلية ، وهو قول يمثل خطرا شديدا على أصول الاعتقاد الاسلامى (١٢٥) ٠ كذلك يشير الرازى الى أن الفطرة الانسانية تنزع الى الدعاء والتضرع بالله ، وذلك الدافع الداخـلى الفطـرى لدى الانسان للجوء بالدعاء الى الله يعنى أن الفطرة الانسانية تدرك كون الله عالما بالجزئيات وبالأشخاص والأحوال وكل ما فى العالم (١٢٦) ٠

٤ ـ يرى الأشاعرة أن القول بأن الله يعلم الأنواع المطلقة دون جزئياتها يمنع تقرير الاتقان والنظام فى العالم كدلالة على علمه تعالى حيث ان الأنواع الكليـة ليس لها وجود عينى ، وهـذا الدليل ـ دليل الأحـكام والاتقان ـ هو ما استخدمه الأشاعرة على نطاق واسع

لاثبـات كـونه تعـالى عالما ، وكذلك لاثبـات علمـه بالجزئيات (١٢٧) وان كان هـذا الدليـل عنـدهم له اشكالياته كما سيتضح ٠

هكذا يتضح أن آراء كل من الفلاسفة والأشـاعرة حول مفهوم العناية الالهية تختلف اختلافا جذريا ، فان كان الفريقان قد اتفقا حول بعض النقـاط السـابق ذكرها فان الخلاف بينهما ينتج من كون آراء الفلاسفه في العناية الالهية هي آراء تأتي من موقف يقـوم في أساسه على كـون الله فاعلا بالضرورة وبالوسـائط ، والله وان كان لا يفعل بالقصد عنـد الفلاسفة ، فان توجه العالم للخير يأتي من نزوعه للخير المطلق أو الله، ومن ثم فان الخير متحقق للأنواع الكلية ، لأنه محـال تحققه بشكل مطلق نتيجة لقصور المادة ، وهذا القدر هو أقصى خير وصلاح يمكن تحققه في هذا العالم ، وهكذا يأتي القول بأن الله لا يعلم الجزئيات متسـقا تماما مع آرائهم تلك ٠ أما الأشاعرة فان نفيهم لكون الله يفعل لغرض ، لا يتعارض في نظرهم مع كونه قاصدا مريدا مختارا ولكنه يعني أن الله تعالى لا يلزم فعله غاية أو توخي مصلحة لكي يكون حكيما ، فرأيهم يأتي متفقـا مع توكيدهم المستمر عـلى مطلق الاختيـار الالهي مع التوكيد على الاقتدار الالهي المطلق تجاه كل موجودات العـالم ، بالتالي فقد حرصوا عـلى توكيد احاطة العلم الالهي بكل جزئيات العالم توكيدا على تلك الهيمنـة

الالهية الكاملة التى تخضع لها كل الموجودات ، هــذا هو الأساس الحقيقى لمفهــومهم فى العنــاية الالهيــة ، لذلك فان اختلافهم مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل جانبا هاما لخلاف الطرفين حول علاقة الله بالعالم وعنايته به (١٢٨) بالتالى يحــدد بعدا هاما للتفســير الغائى عند الأشاعرة ٠

رابعا : الدليل الغائى واشكالياته عند الأشاعرة :

يتضح مما سبق أن الأشــاعرة قد حاولوا تقــديم تصور للحكمة والعناية الالهية ، متجنبين فى ذلك القول بأن الله يفعــل بأســباب أو لحصـــول غايات ترتبط بتحصيل مصالح للمخلوقات ، ولكن المفهوم الأشــعرى للحكمة والعناية الالهية يقوم فى أســاسه عــلى توكيد العلم الالهى بالعالم كله جملة وتفضيلا ، فالى أى مدى استطاع الأشاعرة تقديم تصور للعلم الالهى ــ ومن ثم للعناية والحــكمة ــ دون القــول بتوجه الفعل الالهى لغرض الصلاح ٠

يقدم الجوينى عرضا لتعريفات الأشاعرة المختلفة للعلم :

(أ) العلم تبيين للمعلوم على ما هو به ٠

(ب) قول أبى الحسن الأشــعرى : العلم ما أوجب كون محله عالما ٠

(جـ) العلم هو الصفة التى يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه ٠

ويرى الجوينى أن تلك التعريفات غير وافية اذ أن القول الأول باستخدامه لفظ التبيين ينم عن تحول من حالة جهل وغفلة الى حال معرفة وبهذا لا يصلح هذا التعريف ليشمل كل من العلم القديم والحادث ، كما أن التعريف الذى آتى به الأشعرى اجمالى لا يوضح المقصود من معنى العلم ، أما القول الثالث فهو لا يشمل العلم بالقديم والمستحيلات فلا يندرج فى معنى العلم ـ وفقا لهذا التعريف ـ سوى ضرب واحد من العلوم هو العلم بالاتقان والاحكام ويرى الجوينى أن حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به (١٢٩) ٠

واذا كان الأشاعرة قد استدلوا على العلم الالهى بالكليات والجزئيات بدليل القصد والاختيار فانهم أيضا قد استدلوا على علمه باتقان صنعه ، فالموقف الأشعرى فى مجمله قد اعتبر الاتقان والاحكام فى الفعل أحد السمات الهامة للفعل الصادر عن عالم ٠

وقد أشار كل من الباقلانى والاسفرايينى الى أن نفس الحدوث لا يدل على كون الله عالما بل يدل على أنه قادر ، أما ما يدل على علمه فهو الاحكام والاتقان فيما أحدثه وقصد اليه (١٣٠) على أية حال فقد استخدم الأشاعرة الدليل الغائى استخداما واسع النطاق

ـ بالرغم من رفضهم القول أن فعل الله متوجها للغاية ـ وقد ذهبوا الى هذا للتدليل على أن القوة المحدثة للعالم ومتغيراته هى قوة عالمة مقتدرة واعية ، فالعالم مادام عندهم حادثا وبارادة مختارة ، ولم يحدث موجبا عن علة أو متولدا عن طبيعة وهو مع ذلك محكم متقن منظم بادراك كل عاقل اذا تأمل السموات والأرض والموجودات فلابد أن يكون هذا الاتقان والنظام وراءه خالق مدبر عالم (١٣١) .

ويقيم الأشاعرة استدلالهم على أساسين أولهما : أن فعل الله الذى هو العالم ـ محكم متقن - ثانياً : من كان فعله متقنا محكما فهو عالم ، ولكى يستدل الأشاعرة على النظام والاتقان فقد سلكوا طريق التفسير الغائى القائم على الملائمة بين الصنع الالهى وتحقق المنافع فالباقلانى يشير الى أن التأمل والتفكر فى مخلوقات الله ونظام العالم يتكشف له مدى ما فى خلق الله تعالى من عجائب الاتقان » (١٣٢) .

وقد مضى الأشاعرة فى طريق الاستدلال بالغائية فى العالم ليقدموا تصورا يصبغ كل ما فى العالم بالصبغة الغائية ، فهم يؤكدون أن العالم محكم منظم وهذا الاحكام يشمل السموات والكواكب والعناصر والمعادن والنبات والحيوان ، فالسموات وجلالها وعالم الحيوان بما فيه من عجائب وكيف أن الحيوان يهتدى

الى مصالحه بالقدرة الالهية ، وتلك الملاءمة بين وظائف الجسد واحتياجات المخلوق التى تحفظ له حياته واستمراره ومعجزة الجسد الانسانى الذى دلت على عجيب اتقانه علوم التشريح ، كل هذه الآيات الباهرة تعكس جلال النظام فى العالم ، ومدى الاتقان المذهل فى الفعل الالهى . ثم يذهب الأشاعرة بعد اثباتهم للاتقان والنظام فى العالم الى أن هذا الصنع المحكم والنظام المتقن لا يكون الا من عالم مقتدر ، اذ أن العقل لا يجوز أن تصدر الكتابة ولا الخط المنظوم من جاهل لا يعلم الخط ، ومن جوز هذا فقد خرج عن حد العقل (١٣٣) . وعن هذا يقول السنوسى : « معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل ويبرزه فى غاية الكمال وما لا يحاط به من أنواع المحاسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة ، لا يخفى أن عجائب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتقان كان معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت مكالمته لخروجه عن العقلاء » (١٣٤) .

بل ان الغزالى له نص كامل عن « الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل » . يصوغ العالم بأسره فى تفسير غائى يؤكد على الاتقان والحكمة الالهية ويقول فيه بعد أن يصف ملاءمة أعضاء الجسم الانسانى لوظائفها : « فقد تبين أن كل عضو من هذه الأعضاء

ينصرف الى وجوه من المآرب وضروب من المصالح ان زاد أفسد وان نقص أفسد ، فذلك تقدير العزيز العليم (١٣٥) .

اذا فقد ذهب الأشاعرة الى آخر مدى فى توظيف الدليل الغائى لتدعيم فكرتهم فى الالوهية ويبدو هذا التوظيف غريبا على النسق الأشعرى الذى يقوم على رفض أى تعليل غائى للفعل الالهى على أية حال فقد واجه هذا الدليل الأشعرى النقد الذى يوجه للدليل الغائى بشكل عام ، كما واجه أشكالا خاصا من حيث انه لا يتسق مع آرائهم السابقة . وتدور الاشكالات التى تواجه الدليل الأشعرى حول محورين أساسيين يمثلان التشكك فى امكانية نجاح استخدام الدليل الغائى كاثبات لأن صانع العالم ومدبره قاصد عالم .

(أ) هل الاتقان دليل كون الفاعل عالما ؟

ان هذا التساؤل يعد أول تشكك يمكن أن يوجه الى الدليل الغائى ـ والذى لجأ اليه الأشاعرة لاثبات العلم للصانع ـ ويعترض المتشككون على مقولة أن الفعل المتقن يستلزم بالضرورة أن يكون فاعله عالما ، ويستدلون على رأيهم اعتمادا على عدة نقاط :

١ ـ أن الفعل المتقن قد يقع عن الجاهل اتفاقا ولمرة واحدة أو فى النادر ، ولكن حكم الشىء هو حكم

مثله فلو جاز وقوع الفعل المتقن من جاهل فى النـادر فان هذا يجوز وقوعه منه بشكل متكرر(١٣٦) وقد أجاب الأشاعرة عن هذا القول بأن المشاهدة والتجربة لا تجوز تعميم مثل هذا الحكم ، فقائل هذا القول مثل من ذهب الى أنه مادام قليـــل الماء لا يروى فكثـيره لا يـروى أيضا (١٣٧) .

٢ ـ يحتجون بأن ما يثير الشـكوك فى أن الفعل المتقن لابد أن يكون صادرا عن عالم بما هو مشاهد من أفعال الحيوان والتى تبدو متقنة ، كبناء النحل لبيوته بأشكال هندسية ذات مقاييس خاصة لايتأتى العلم بها الا لمن كان له علم بالهندسة ، ولو كان اتقان الصنع دليل على كون الفاعل عالما للزم على هذا أن تلك الحيوانات التى تصدر منها مثل هذه الأفعال المتقنة أكثر علما من الانسان وذلك أمر بعيـد جـدا (١٣٨) ، وقد سـلك الأشاعرة فى الرد على هذه الحجة مسلكين :

(أ)أما القول بأن تلك الحيوانات حين صدر منها هذا الفعل المتقن قد حدث لها علم بهذا الفعل الصـادر عنها فقط وهذا ممكن وجائز فى قدرة الله تعـالى اذا أراد ذلك (١٣٩) .

(ب) القول بأنه وفقا لآراء الأشاعرة فلا غرابة فى صدور مثل هذه الأفعال المتقنة عن تلك الحيوانات لأنه لا تأثير لها فى تلك الأفعال ، فالله تعـالى هـو المتفرد

بالخلق ، ولا تأثير لغير قدرته في حصول أى فعل سواء كان ذلك من عاقل أو غير عاقل (١٤٠) ، بل ان الغزالى قد استدل على تفرد الله بالفاعلية فى العالم وان كل المقدورات انما تقع بقدرته ، بصدور تلك الأفعال المتقنة من النحل والعنكبوت وسائر الحيوانات التى لا تعلم ما يصدر منها ، فان هذا فى رأيه أقوى دليل على أن الله هو المستبد بالفعل والاختراع (١٤١) ٠

(ب) هل العالم هو ذلك الصنع الالهى المتقن ؟

١ ـ هذا هو التساؤل الثانى الذى يواجه استدلال الأشاعرة بالاتقان والاحكام فى العالم لاثبات أن الصانع عالم ، واذا كان استخدام الدليل الغائى له صعوباته التقليدية ، فانه فى اطار النسق الأشعرى يواجه صعوبات أكثر بحيث يمكن القول ان استخدامهم لهذا الدليل هو تناقض لا يتفق مع آرائهم السابقة ، فلو كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن العالم هو فعل الله المتقن فهذه المقولة من جانبهم تحتاج لوقفة ، اذ انهم يقولون ان الاحكام والاتقان يعنى الترتيب العجيب والتأليف والنظام والتناسق (١٤٢) ، وكل هذه المعاني ترتبط بالملاءمة بين أجزاء العالم وتوجه الفعل الالهى لتحقق غاية وحصول منفعة ومصلحة (١٤٣) ، يقول الايجى : « المراد بالمتقن ما تشاهده من الصنع القريب والترتيب الذى تتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من

المصالح ولا شك فى دلالته على علم الصـانع (١٤٤) ، واذا كان الأشاعرة لم يذهبوا الى القول بان الوجود على أحسن صورة ممكنة فان نقد دليلهم الغائى بذلك النقد التقليـدى من وجـود الآفات وأوجه الخلل فى العـالم لا يشكل تهديدا كبيرا بالنسبة لدليلهم اذ انهم لم يدعوا القـول بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، بل ان الأيجى يؤكد أن وجود بعض أوجه الخلل والقصور فى العالم لا يتعارض مع كون الصانع عالما ، اذ أن العالم وان كان شرط أن تظهر آثار علمـه فى أفعاله فتبـدو متقنة محكمة ، فانه لا يشترط فى اتقان صنعه أن يكون غاية ما يقدر عليه من اتقان (١٤٥) ، كذلك لا يصبح هنـاك مجـال للاحتجاج عليهم بأنه قد تكـون أنماط الوجود الممكنة والتى لم تحصل أفضل من النمط الذى وجد من حيث المنفعة والمصلحة (١٤٦) ٠

واذا كانت آراء الأشاعرة قادرة على التصدى لمثل هذه الاعتراضات من حيث ان نسقهم يقوم أساسا على تقرير أن المحصلة النهائية لما يكون ليس سـوى محض المشيئة الالهية ، ومن ثم فلا يلزم التفسير الغائى للعالم على أصلهم أن يثبت أن العالم على أحسن صورة ممكنة ، الا أن هذا لم يخلصهم تماما من الاشكالات ، وقد نبـه الرازى ـ فى معرض اعتراضه على استخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان ـ الى أن القـول بوجود اتقان منقوص فى صنع العالم غير كاف للتدليل على أن الصانع

عالم ، بل يكفي أن يكون دليلا على أن الفاعل ظان لأن صاحب الظن قد يخطيء وقد يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه ، فيقع الفعل تارة على وجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة وتارة على وجه مضطرب فاسد (١٤٧) .

٢ ـ تنبه الرازى الى أن استخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان يأتى غير متسق مع باقى آرائهم ، فالاستناد لهذا الدليل من أجل اثبات أن الصانع عالم يجب أن يسبقه تقرير مبدأ أن الله قد خلق العالم لرعاية حكمة ومصلحة وهو القول الذى رفضه الأشاعرة تماما ، أما وفقا لما قال به الاشاعرة وهو أن الله قد خلق العالم لمحض المشيئة والقدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فيترتب عليه أن وقوع بعض المصالح والمنافع وما يتبدى من أوجه الاتقان فى العالم ليس مما قصد خلق العالم لحصوله بل اتفق أن تخصص هذا النمط بالوجود والتكوين دون سائر الوجوه ودون أن يكون رجحانه راجعا لاعتبار المصلحة ، وعلى هذا فان هذا الاتقان البادى فى العالم لا يشترط فى وقوعه كون الفاعل عالما بل ان صفة القادرية والمشيئة من حيث هما صفتان تختصان بترجيح الممكنات لا لمرجح من خارج كافيتان لتفسير وقوع العالم على النمط الذى وجد به (١٤٨) .

٣ ــ يكشف الرازى عن اشــكالات أخــرى تتعلق باستخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان كدليل على العلم الالهى ، فالأشاعرة فى سبيل ذلك يشيرون الى ان المواد المكونة للحيوان متشابهة الأجزاء والامتزاج ومع ذلك يتكون عنهــا حيوان مختلف الأعضاء وكل عضــو يتشكل بشــكل مخصوص ، كمــا أن الأعضــاء تترتب وتتشكل على أحسن ما يكون الترتيب لتلائم وظائفها ، كل ذلك دون سبب ذاتى خاص بالمــادة ، وبالضرورة العقلية فان هذه الأحكام لا تصدر عن قوة طبيعية عديمة الشعور ولا ترجع الى النفس الانسانية لأنهــا فى أوج نضجها لا تعلم بوظائف الأعضــاء وترتيبها فبالتأكيد لا يعقل أن تسلك من ذاتها ــ وهى فى بداية التكوين ــ نحو تحقق هذا الاتقان (١٤٩) .

(أ) ويشير الرازى الى أن هــذا وان كان دليــلا قويا لتقرير الاحكام والاتقان ومن ثم الاستدلال عــلى أن الصانع عالم ولابد بالجملة والتفصيل لما فى العالم ، فان هذا الدليل فى رأى الرازى له اعتراضاته اذ أنه ليس هنــاك ما يمنع من ارجــاع هذه التشــكلات فى الاجســام لفعل الطبيعة وهذا غير مستبعد عقــلا فقد يقال به طائفة من الفلاسفة كما أن الانســان حين يصل الى درجة كبيرة من اتقان الفعل يقال عن أفعاله وصنعه أنها تحاكى الصنع الطبيعى . (١٥٠) وان كان هــذا الاعتراض مرفوضا وفقا لآراء الأشــاعرة فى تقى آية

فاعلية للطبيعة . فان الرازى يشير الى اعتراض هام يوضح التناقض فى استخدام الأشاعرة للدليل الغائى ، فان فكرة الجواز والامكان والتخصيص لمحض المشيئة دون اعتبار مصلحة تمنع استدلال الأشاعرة بالأحكام والاتقان لاثبات العلم الالهى ، لأن الأشاعرة ذهبوا الى أن اختصاص كل جسم بشكله وهيئته غيرراجع الى الى خاصية معينة ترجح اختصاص ذلك الجسم بهذا الشكل ، فلم لا يجوز ان يكون التخصيص لا عن سبب حاصلا من قوة عديمة الشعور ويشير الرازى الى أن الخلاص من هذا الاعتراض لا يكون الا بتقرير أن هذا التخصيص قد وقع لأنه يحقق المصلحة والكمال المطلوب للمخلوقات ، وهذا القول يلزمه تقرير أن الله يفعل لغرض (١٥١) وهو قول مرفوض من جانبالأشاعرة .

(ب) يصرح الرازى بأن الاستدلال بالاحكام والاتقان غير معقول على مذهب أبى الحسن الأشعرى لأن الأشعرى ينفى أن الله يفعل بأسباب ، فالبنية ليست شرطا لحصول الحياة أو الصفات التابعة لها ، والجوهر الفرد يمكن أن يتصف بالحياة والقدرة والعلم .. وأن يكون هذا الجوهر الفرد كيانا كاملا له كل صفات الحياة والادراك ، وهذا القول من أهم أصول الأشاعرة الذين لا يشترط عندهم أى ترتيب للأسباب سوى بمحض المشيئة ، ولا يشترط أن يتقدم شىء لحصول شىء ولا يكون شىء بشىء ، ومن ثم فوفقا

لهذا المبدأ لا يقال ان العين انما خلقت خلقة خاصة ليحصل الابصار ، أو ان الأذن خلقت هكذا ليحدث السمع ، وان الأعضاء شكلت هكذا لتلائم وظائفها ، لأنه عند الأشاعرة ، لا شيء من تلك الأعضاء أو تركيباتها شرطا فى حصول وظائفها ومنافعها ، بل ان هذا الارتباط ليس له معنى سوى أن الله تعالى قد أجرى العادة بهذا ، وهكذا يثبت الرازى تناقض استخدام الدليل الغائى مع أصول المذهب الأشعرى (١٥٢) .

والحق أن استخدام الدليل الغائى يبدو غريبا على المذهب الأشعرى ، الذى يقوم فى أهم أصوله على نفى أن يكون الله فاعلا بترتيب أسباب كما نفوا توجه فعله لغاية ترتبط بمصلحة ونفع فكيف يتسنى لهم مع هذه الأقوال استخدام الدليل الغائى ؟ حتى وان كانوا قد ذهبوا الى أن الاحكام والاتقان هما من مقتضى العلم الالهى وليس من أجل حصول مصلحة وغاية ، فانه يكون عليهم وفقا لهذا أن يستدلوا على العلم ذاته بدليل آخر، ويبدو دليل الاختيار الذى قالوا به أكثر تناسبا مع مذهبهم .

ولعل تلك الاشكالية هى التى جعلت الجوينى يذهب الى القول بأنه لا معنى للاحكام سوى أن الأكوان خصصت بالجواهر باحياز متى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على الاحكام .

وهذا التعريف لمعنى الاحكام يأتي كمقدمة لتفضيل الجويني لدليل الاختيار والقصد للايجاد كدليل على العلم الالهي وذلك بدلا من دليل النظام والاتقان(١٥٣).

وهذا أيضا ما فعله الرازي عندما ترك دليل الاحكام والاتقان واختار بدلا منه دليل الاختيار ، فالمختار هو الذي يقصد الى ايجاد النوع المعين ، وهذا القصد مشروط بتصور ماهية ذلك النوع ، ولا شك أن الماهيات تستلزم لذواتها ثبوت احكام وعدم احكام ، وتصور الملزوم من شرطه تصور اللازم ، فما دام الله تعالى يعلم تلك الماهيات فهو بالضرورة يعلم لوازمها ، وبهذا يثبت الرازي علمه تعالى بالكليات والجزئيات(١٥٤).

ومما سبق أن النسق الأشعري لا يتفق مع الاستدلال بالنظام والاتقان والملاءمة بين أجزاء العالم ، ولجوء معظم الأشاعرة لمثل هذا الاستدلال لاثبات العلم الالهي يعيدهم في نهاية الأمر الى الاشكال الذي سعوا دائما للخلاص منه — وهو اشكال الدليل الغائي بوجه عام — اذ انه مع القول بأن الصلاح والنظام هو غاية الفعل الالهي — يصبح وجود الآفات والشرور والنواقص في حاجة الى تبرير اما برد هذا الشر للمادة كما ذهب الفلاسفة أو لارادة الانسان كما فعل المعتزلة وقد رفض الأشاعرة مثل هذا التبرير اذ لا فاعلية عندهم لغير الله مفضلين تفسير كل شيء بمحض المشيئة ومن ثم يصبح

الاستدلال بالنظام والاتقان غير ذي بال كما سبق العرض ، ويشير الرازى الى أن هذا التبرير للشر والنقص يترتب عليه اما القول بنقص القدرة أو نقص العلم (١٥٥) ، وهو ما أدركه الأشاعرة فكانوا حريصين دائما على الخلاص من مثل هذا التبرير ، وهذا هو ما دفعهم لكل آرائهم الخاصة بالحسن والقبح العقلى ومفهوم العدل الالهى ونفى التعليل ، فآراؤهم كلها حول تلك الموضوعات ما هى الا للخلاص من هذا الاشكال .

على أية حال فان ما جعل الأشاعرة يذهبون الى القول بالنظام والاتقان وما يستتبعه من حصول منافع ومصالح للمخلوقات انما يأتى من حرصهم على توكيد العلم الالهى الشامل والمحيط بكل ما فى العالم ، أى انهم قالوا بالنظام والاتقان من مقتضى علمه وليس من مقتضى الرحمة والعدل والقصد للصلاح ، واذا كان النسق الأشعرى لا يتفق وتقديم تفسيرا غائيا بهذا المعنى فانه يقدم تفسير غائى تسرى فى كل جزء من أجزائه روح الاعجاب بالاقتدار الالهى المطلق ومشيئته النافذة وقدرته على اخضاع العالم كله بما يحتويه لتلك المشيئة لا يختلف فى ذلك انسان أو حيوان أو مادة ، ويعبر السنوسى عن هذا المعنى بنص يبدو فيه أن ما يعنونه بالنظام العجيب المتقن فى العالم ليس سوى الاقتدار الالهى المدهش على فعل كل شىء فيقول : « اذا تتبعت عجائب الملك فى الأرضين وسائر حيواناتها

وأشجارها ونباتها ثم عجائب الملك في السموات وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجند وسكانها ثم أهوال النيران وعظيم زبانيتها واختلاف أنواع العذاب لأهلها أطلعت على ما تتحير فيه العقول وتدهش لسماعه الألباب » (١٥٦) .

وبهذا يبدو واضحا أن البعد الأهم بل والوحيد للتفسير الغائي عندهم هو نفاذ المشيئة الالهية المطلقة الاختيار ، استنادا لقدرة مطلقة تشمل كل الممكنات وتبعا للعلم الأزلي .

ولكن اذا كان الغزالي نفسه قد أشار الى الدليل الغائي أو دليل النظام والاتقان ـ على أنه أقرب ادله وجود الله الى الفطرة الانسانية في أنقى صورها كما أنه هو الدليل القرآني الذي أرشد العباد اليه لمعرفة الله تعالى (١٥٧) ، ذاكرا أمثلة من القرآن الكريم الذي هو حقا ملىء بمثل الآيات التي تشير الى هذا المعنى وتؤكد على توجه الفعل الالهي لغايات حكمية متعلقة بالنفع للمخلوقات كقوله تعالى « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا (١٥٨) ، كذلك قوله تعالى : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس ، وما

أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لقوم يعقلون (١٥٩) ، فاذا كان هذا هو الدليل القرآنى بشهادة الغزالى ، فان قصور النسق الأشعرى عن صياغة هذا الدليل دون الوقوع فى تناقض ـ كما اتضح من خلال العرض السابق (١٦٠) ـ يعد جانبا له بعده الخطير فى تقييم هذا النسق ، خاصة وانهم قالوا دائما عن أنفسهم أنهم الممثلون الحقيقيون لآراء أهل السنة والجماعة ، ولكن من خلال بحث مفهوم التفسير الغائى عندهم ، فان آراءهم حول هذا الموضوع بالذات تثير شكوكا حول مصداقية هذا القول الأشعرى (١٦١) .

هوامش الفصل الخامس

(١) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية جـ ٢ ـ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٣٢٠ ، أحمد السفاريني ـ لوامع الأنوار البهية ـ جـ ١ ، ص ٣٢٧ ، ٣٤٨ ·

(٢) الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٨ ، أيضا السنوسى عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص ٢٢٩ ·

(٣) أحمد السفاريني ـ لوامع الأنوار البهية جـ ١ ـ ص ٣٢٨ ، ابن قيم الجوزية مفتاح دار السعادة ، صححه محمود حسن ربيع . ص ٣٧٣ ، الأيجى ـ المواقف ص ٥٣٨ ·

(٤) ابن سينا ـ رسالة القدر ، ضمن مجموعة تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرانى ص ٥٤ ابن سينا ـ الشفاء ـ الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٨٦ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ·

(٥) الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ١ ، ص ٥٤٢ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ ·

(٦) الرازى ـ محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ٢٤٥ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٤٨٩ ·

(٧) ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ـ ص ٤٩٩ ·

(٨) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٨ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٣٠ ، الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣١٨ القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٣٠٧ ـ ابن أبى الحديد ـ شرح نهج البلاغة جـ ٥ ـ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ·

(٩) ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ـ ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤٢ ·

(١٠) القاضى عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ·

(١١) الباقلانى ــ التمهيد ــ ص ٣٠ ، ٣١ ، الجوينى ــ الشامل ــ ص ٦١٩ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٣٩٧ ، الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٢٢٤ ، الرازى ــ محصل أفكار المتقدمين ــ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ابن أبى الحديد ــ شرح نهج البلاغة جـ ٥ ص ٢٧٥ ·

(١٢) الرازى ــ معالم أصول الدين ــ ص ٨٨ ، الرازى ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٦ ، الرازى المطالب العالية ــ جـ ٣ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل ــ ص ٤٥٤ ·

(١٣) الرازى ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ــ ص ٢٩٦ ، الرازى ــ المطالب العالية ــ جـ ٣ ــ ص ٢٩٣ ، ٣٣٢ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٣٩٩ ، الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٢٢٩ ، الايجى ــ المواقف ص ٥٣٨ ، ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل ص ٤٣٥ ·

(١٤) الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٢٢٦ ، الرازى ــ معالم أصول الدين ــ ص ٨٨ ·

(١٥) ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل ــ ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ·

(١٦) الرازى ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٩٨ ، الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٣٨ ، السنوسى ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ·

(١٧) السنوسى ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ٢٢٩ ، أحمد السفارينى ــ لوامع الأنوار البهية جـ ١ ص ٣٢٨ ·

(١٨) سورة الذاريات (٥٦) ·

(١٩) ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل ــ ص ٤٥٣ ·

(٢٠) الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٣٨ ، السنوسى ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ٢٢٩ ·

(٢١) الرازى ــ المطالب العالية جـ ٣ ــ ص ٣٢٣ ·

(٢٢) ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل ــ ص ٤٠٠ ، ٤٣٧ ، ابن قيم الجوزية ــ مفتاح دار السعادة ــ ص ٣٧٢ ــ ص ٣٧٧ ، الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ــ ص ٤٠٠ ، الآمدى ــ غاية المرام ــ ص ٢٢٤ ·

(٢٣) الرازى ــ المحصل ــ ص ٢٩٦ ، الايجى ــ المواقف ــ ص ٥٢٩ ، السنوسى ــ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ــ ص ٢٣١ ·

(٢٤) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٣ ، الرازى – المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٤٩ .

(٢٥) السنوسى – عقيدة أهل التوحيد الكبرى – ص ٢٣٠ .

(٢٦) الباقلانى – التمهيد – ص ٣٢ ، الشهرستانى : نهاية الاقدام – ص ٤٠٢ ، الرازى – المطالب العالية – جـ ٣ – ص ٢٧٩ .

(٢٧) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ٢٧٩ .

(٢٨) الاسفرايينى – التبصير فى الدين – ص ١٠٣ .

(٢٩) ابن قيم الجوزية – شفاء العليل – ص ٤٤٠ .

(٣٠) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٣٨١ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٣ ، الايجى – المواقف – ص ٥٣٩ .

(٣١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٥ .

(٣٢) أحمد السفارينى – لوامع الأنوار البهية جـ ١ – ص ٣٢٧ .

(٣٣) الايجى – المواقف – ص ٥٣٨ .

(٣٤) ابن حزم – الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ – ص ١٠١ .

(٣٥) الصلاح عند المعتزلة هو ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا ، وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمودى الى السعادة السرمدية آجلا ، والأصلح هو صلاحان وخيران ، فالأصلح اذا أقرب الى الخير المطلق من الصلاح ومفهوم الصلاح والأصلح عند المعتزلة ليس مرتبطا باللذة بل بما يعود من نفع فى العادية ، وما هو صواب فى العاجلة حتى وان كان مؤلما مكروها (انظر : الشهرستانى نهاية الاقدام – ص ٤٠٦ ، الشهرستانى – الملل والنحل جـ ١ – ص ٨١) .

(٣٦) الخياط – الانتصار – ص ٤٨ ، ٧٣ .

(٣٧) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٤٠١ .

(٣٨) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٢٤ ، الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٣٩٨ .

(٣٩) الأشعرى – مقالات الاسلاميين جـ ١ – ص ٣١٥ ، ابن حزم – الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ – ص ٩٢ .

(٤٠) الخياط — الانتصار — ص ٦٠ ، القاضى عبد الجبار — المغنى جـ ٦ ، ص ١٢٧ .

(٤١) البغدادى — الفرق بين الفرق — ص ٩٥ ، الاسفراييني — التبصير فى الدين ص ٤٣ ، الخياط — الانتصار ص ٩٦ ، ١٢٩ ، وقد نقد الشهرستانى قول النظام هذا مشيرا إلى أن هذا الرأى ينتهى إلى القول بأن الله تعالى مجبورا مطبوعا لا يفعل بالاختيار ويرى الشهرستاني إن النظام قد أخذ هذا القول عن الفلاسفة اليونان (الشهرستانى — الملل والنحل — جـ ١ — ص ٥٤) ، ويذكر ماكدونالد أن النظام قد عرف عند مؤرخى الفرق كواحدا من أكثر المعتزلة تأثرا بالفلسفة اليونانية موضحا أن هذا التأثر يبدو فى آرائه ومنها قوله بالصلاح المطلق الضرورى فى الفعل الالهى .

إنظر :

(٤٢) الجوينى — الارشاد — ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١١٠ الغزالى — الرسالة القدسية — ص ٢٥ ، الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٤٠٤ ، الآمدى — غاية المرام ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، أحمد السفاريني — لوامع الأنوار البهية — جـ ١ — ص ٣٢٩ .

(٤٣) الأشعري — مقالات الاسلاميين جـ ١ — ص ٣١٧ .

(٤٤) الآمدى — غاية المرام — ص ٢٣٠ ، ٢٤٠ .

(٤٥) القاضي عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة — ص ٥٠٥ ، ٥٠٦ .

(٤٦) الخياط — الانتصار — ص ١٠٠ راجع آراء المعتزلة فى الحرية الانسانية (الفصل الثالث من البحث) :

(٤٧) الأشعرى — مقالات الاسلاميين جـ ١ — ص ٣١٢ ، الشهرستاني — الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٧ ، الرازى — شرح أسماء الله الحسنى مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الخياط — الانتصار — ص ٨٢ .

(٤٨) سورة النمل — ٨٨ .

(٤٩) القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة — ص ٣٥٨ .

(٥٠) الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٤٠١ .

(٥١) الشهرستاني — نهاية الاقدام — ص ٤٠٣ ، ٤٠٩ ، القاضي عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة — ص ٥١٠ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٢٥ ، ابن حزم

– الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ١ – ص ٩٨ ، أحمد السفارينى – لوامع الأنوار البهية جـ ١ – ص ٣٣١ .

(٥٢) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٩ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ص ٥١٤ .

(٥٤) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ٣٢٩ .

(٥٥) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣١ .

(٥٦) ابن حزم – الفصل فى الملل – جـ ٣ ، ص ٩٨ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣١ .

(٥٧) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٣٥ ، الاسفرايينى – التبصير فى الدين – ص ٥٢ ، الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١١٠ ، ١١٥ ، الغزالى ، الرسالة القدسية ص ٢٥ ، ٢٦ ، ابن تيمية – منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٣٢٥ .

(٥٨) البغدادى – أصول الدين جـ ١ – ص ١٥٠ .

(٥٩) يشير ماكدونالد الى أن الروايات قد تعددت لهذه المناظرة مما يجعل تحديد الرواية الأكثر دقة أمرا متعذرا وان كانت الروايات كلها تنتهى بسكوت الجبائى فان تفسير هذا السكوت كان يختلف باختلاف الموقف الفكرى للراوى .

وانظر أيضا : د. عبد الرحمن بدوى – مذاهب الاسلاميين جـ ١ ، ص ٤٩٨

(٦٠) الشهرستانى – نهاية الاقدام ص ٤٠٩ ، ٤١٠ .

، الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ٣٢٦ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٢٢٨ ، السنوسى – عقيدة أهل التوحيد الكبرى – ص ٢٢٥ ، ويشير الايجى أن تلك المناظرة كانت نقطة تحول فى الموقف الفكرى لأبى الحسن الأشعرى ، انتهت بانفصاله عن أستاذه الجبائى ليكون ذلك بداية ظهور المذهب الأشعرى فى الساحة الفكرية للمسلمين (الايجى – المواقف – ص ٥٣٦) .

(٦١) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، الشهرستانى – نهاية الأقدام ، ص ٤٠٢ .

(٦٢) الآمدى – غاية المرام – ص ٢٤١ ، ابن قيم الجوزية – شفاء العليل ص ٤٥٥ .

(٦٣) ابن حزم – الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ – ص ١٠١ .

(٦٤) ابن حزم ـ الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ـ ص ٩٨ ٠

(٦٥) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ص ٤٠٦ ، أحمد السفارينى ـ لوامع الأنوار البهية جـ ١ ، ص ٢٣٠ ، ابن حزم ـ الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ، ص ٩٤ ، ابن قيم الجوزية ـ شفاء العليل ـ ص ٤٥٥ ٠

(٦٦) الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢٩٩ ، الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١١١ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٤٠٢ ، الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ٠

(٦٧) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١١١ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٤٠ ٠

(٦٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٤٣ ٠

(٦٩) الرازى ـ المطالب العالية ـ جـ ٣ ، ص ٣٠٣ ٠

(٧٠) الجوينى ـ الارشاد ـ ص ٢٩٧ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٤٠٦ ، الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ص ٣٢٦ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٨ ٠

(٧١) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٤١٠ ، أحمد السفارينى ـ لوامع الأنوار البهية جـ ١ ـ ص ٣٣١ ٠

(٧٢) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٤٤ ٠

(٧٣) الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٩٥ ، الرازى المطالب العالية ـ جـ ٣ ، ص ٣٢٢ الايجى ـ المواقف ـ ص ٥٣٦ ، سعد الدين التفتازانى ـ شرح العقائد النسفية ص ٦٦ ، السنوسى عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٢٢٥ ٠

(٧٤) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١١١ ٠

(٧٥) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ٣٢٣ ٠

(٧٦) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٢٢٨ ٠

(٧٧) الرازى ـ شرح أسماء الله الحسنى ـ ص ١٦٣ ، أيضا ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية جـ ١ ، ص ٣٢٤ ٠

(٧٨) السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٢٢٧ ٠

(٧٩) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٢٥٦ ، ٣٩٩ ، يبدو الشهرستانى

فى هذا القول متأثرا بآراء الفلاسفة فى العناية الالهية ، وان كان الخلاف بين الموقف الأشعرى والموقف الفلسفى حول هذا الموضوع له جوانب عديدة سيأتى الحديث عنها .

(٨٠) الشهرستانى — نهاية الاقدام — ص ٤١٠ .

(٨١) ابن تيمية — منهاج السنة النبوية جـ ١ — ص ٣٢٦ ، الآمدى — غاية المرام — ص ٢٤٢ .

(٨٢) القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة — ص ٥١١ .

(٨٣) ابن قيم الجوزية — شفاء العليل — ص ٤٥٧ .

(٨٤) ابن قيم الجوزية — مفتاح دار السعادة — ص ٣٢١ .

(٨٥) ابن قيم الجوزية — شفاء العليل — ص ٤٥٧ .

(٨٦) المرجع السابق — ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، وقد أشار ابن تيمية الى أن غالبية أهل السنة من الفقهاء قد أثبتوا القدر وأثبتوا الحكمة أيضا ، وأن لله فى فعله غاية محبوبة وعاقبة محمودة (ابن تيمية — منهاج السنة النبوية — جـ ١ ص ٣٢٦) .

(٨٧) استخدم الأشاعرة دليل النظام والاتقان وسيأتى الحديث فى هذا الموضوع بالتفصيل .

(٨٨)

(٨٩) الرازى — المباحث المشرقية ، جـ ٢ ، ص ٤٨٧ ، ٤٨٩ .

(٩٠) ابن سينا — الاشارات والتنبيهات ، جـ ٣ ، ٤ ، ص ٧٨٧ ، ٧٨٨ . ابن سينا — رسالة فى ماهية العشق (ضمن جامع البدائع) ، ص ٧١ ، جميل صليبا — الدراسات الفلسفية ، ص ١٤٠ ، ١٤١ ، وابن سينا — النجاة القسم الالهى ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٩١) ابن سينا — التعليقات ، ص ٢٠ ، ٢١ .

(٩٢) ابن سينا — الشفاء — الالهيات جـ ٢ ، ص ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ابن سينا النجاة القسم الالهى ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٥٢٠ ، ٥٢١ .

(٩٣) ابن سينا — الشفاء — الالهيات — جـ ٢ ص ٤١٨ ، ٤١٩ ، ابن سينا —

الاشارات والتنبيهات ، جـ ٣ ، ٤ ، ص ٧٤١ ، ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ـ ص ٢٨٧ .

(٩٤) الفارابى ـ عيون المسائل ـ ص ١٨ ، ابن سينا ـ الشفاء الالهيات جـ ٢ ، ص ٤١٨ ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٣ ، الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ ، الرازى ـ المحصل ص ٢٩٢ ، الرازى ـ شرح أسماء الله الحسنى ، ص ٢٦٢ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

(٩٥) ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ، ٤ ، ص ٧٣٠ : ٧٣٦ ، الرازى ـ المباحث المشرقية ـ جـ ٢ ، ص ٥٢٠ .

(٩٦) ابن سينا ـ الشفاء ـ الالهيات ـ جـ ٢ ، ص ٤١٤ : ٤٢٢ .

(٩٧) ابن سينا ـ رسالة القدر ـ (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس فى أسرار الحكمة المشرقية ـ تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرنى) ص ٢٠ .

(٩٨) جميل صليبا ـ الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا ـ ص ١٩٧ ، ويجدر الإشارة الى أن القول بوجود حكمة خفية غير مدركة يصبح غير مطلوب وفقا لآراء الفلاسفة فى أن الشر من ضرورة المادة ، فاللجوء لتقرير وجود حكمة غائبة انما يكون مقبولا ومطلوبا مع القول باقتدار الله على تفريغ العالم من الشر وهو ما لم يقل به الفلاسفة ومن ثم فان لجؤهم للقول بوجود حكمة خفية لتبرير وجود النقص والفساد فى العالم هو بلا معنى ، اذ ان تساؤل لم لم يوجد الله هذا العالم خلوا من الشر غير قائم بالنسبة لهم لأن هذا أمر محال غير مقدور لله عندهم ، فالله عندهم فاعل بالذات لا بالاختيار فلا يمكن أن يوقف احراق النار لثوب فقير اذ لامسته وعلى هذا فانه وفقا لآراء الفلاسفه يصبح القول بحكمة خفية غير ذو قيمة ما دام ايجاد عالم مبرء من الشر غير مقدور لله ولا واقع فى احتياره من وجهة نظرهم (انظر : الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ص ٢٨١ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٥٢٢) .

(٩٩) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الالهى ، ص ٢٨٤ ، ابن سينا ، الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ص ١١ ، ابن سينا ـ الشفاء ـ الالهيات جـ ٢ ، ص ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٤١٥ ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ، ٤ ، ص ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٣ ، ص ٤٩٠ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ .

(١٠٠) ابن سينا ـ الشفاء ـ الالهيات جـ ٢ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ابن سينا ـ النجاة القسم الالهى ، ص ٢٦٧ .

(١٠١) الرازى ـ المباحث المشرقية ج ٢ ـ ص ٤٩٢ ، ابن سينا ـ النجاة ، القسم الالهى ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ •

(١٠٢) راجع آراء الأشاعرة فى السببية (الفصل الثانى) •

(١٠٣) الرازى ـ المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ •

(١٠٤) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ١٤٨ ، ١٤٩ •

(١٠٥) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٩١ ، لم يقل الفلاسفة ان الوجود يشتمل على شر محض بل ان هذا التقسيم هو وفقا لم يمكن تصوره فى العقل من اقسام الخير والشر •

(١٠٦) الرازى ـ المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ •

(١٠٧) المرجع السابق ـ ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ •

(١٠٨) الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ـ ص ٣٨١ •

(١٠٩) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٥٦ ، ١٦٤ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٧٦ •

(١١٠) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٦٥ ، ١٦٦ •

(١١١) الرازى ـ المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ •

(١١٢) الرازى ـ المطالب العالية ج ٣ ـ ص ١٥١ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٤٩٠ •

(١١٣) الايجى ـ المواقف ـ ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، الغزالى تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٢ ، الطوسى ـ الذخيرة ـ ص ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، الرازى ـ المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٧٦ ، الجوينى ـ الارشاد ـ ص ١٣ ، ٩٨ •

(١١٤) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٤ ، الشهرستانى ـ نهاية الاقدام ص ٢١٥ ، ٢٤٩ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٥٤ ، الرازى ـ المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٧٦ ، الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٧٨ ، ٧٩ ، الايجى ـ المواقف ـ ص ٤٨٨ •

(١١٥) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، انظر أيضا : ماجد فخرى ـ مختصر تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ •

(١١٦) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص ١٥٦ •

(١١٧) الآمدى ـ غاية المرام ـ ص ٧٨ ، السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٩٥ •

(١١٨) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٦٠ ٠

(١١٩) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، الرازى – المحصل – ص ٢٥٥ ، الرازى – المطالب العالية جـ ٣ ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، الطوسى – الذخيرة – ص ٢٦٨ ، الايجى – المواقف – ص ٤٨٩ ٠

(١٢٠) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ١٥٢ ٠

(١٢١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٦٩ ، الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الرازى – المطالب العالية جـ ٣ ، ص ١٥٢ ، الآمدى – غاية المرام ص ٧٧ ٠

(١٢٢) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ١٦٣ ، الايجى – المواقف – ص ٤٨٨ ٠

(١٢٣) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٧٢ ٠

(١٢٤) الطوسى – الذخيرة – ص ٢٧٤ ٠

(١٢٥) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ١٦٤ ، الغزالى – تهافت التهافت ، ص ١٧٢ الايجى – المواقف – ص ٤٩١ ٠

(١٢٦) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٦٦ ، ١٦٧ ٠

(١٢٧) الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ١٦٤ ٠

(١٢٨) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، الرازى – المطالب العالية جـ ٣ – ص ١٦٣ ، الآمدى – غاية المرام – ص ٧٨ ٠

(١٢٩)

(١٣٠) الجوينى – الارشاد – ص ١٢ ، ١٣ ٠

يلاحظ أن الجوينى عندما تحفظ على تعريف العلم كصفة مرتبطة بالقدرة على الفعل المتقن فان تحفظه هذا كان منصبا على أن يقتصر مفهوم العلم على هذا المعنى دون أن ينكر كون الاتقان والأحكام فى الفعل أحد السمات المميزة للفعل العالم ٠

(١٣١) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص ١٧١ ٠

(١٣٢) الجوينى – الشامل – ص ٦٢١ – ٦٢٤ ٠

(١٣٣) المرجع السابق – ص ٦٢٣ ٠

(١٣٤) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٤٣ ·

(١٣٥) الباقلاني ـ الانصاف ـ ص ٥٢ ، الجويني ـ لمع الأدلة ـ ص ٨٢ ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٥٣ ، الغزالي ـ قواعد العقائد (احياء علوم الدين جـ ١) ص ١٠٥ ، الرازي ـ معالم أصول الدين ـ ص ٥٠ ، الرازي ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١٠٧ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٤٨٧ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ·

(١٣٦) السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٣ ·

(١٣٧) الغزالي ـ الحكمة في مخلوقات الله عز وجل ـ (ضمن مجموعة القصور العوالي جـ ٣) ص ٤٦ · وان كان د· عبد الرحمن بدوي قد أشار الى أن هذا النص مشكوك في نسبته للغزالي (انظر : د· عبد الرحمن بدوي ـ مؤلفات الغزالي ـ ص ٢٥٧) ·

(١٣٨) الرازي ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١٠٩ ، ١١٠ ، الرازي ـ المحصل ص ٢٤ :

(١٣٩) الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٤١ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٩٣ ·

(١٤٠) الرازي ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ١١٠ ، الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٤٠ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٣ ·

(١٤١) الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٤١ ، السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٤ الايجي ـ المواقف ـ ص ٤٨٧ ·

(١٤٢) السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٤ ·

(١٤٣) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي ـ الرسالة القدسية ـ ص ٢٣ ·

(١٤٤) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٥٣ ، الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٤١ ·

(١٤٥) الرازي ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ١٠٩ ·

(١٤٦) الايجي ـ المواقف ـ ص ٤٨٧ ·

(١٤٧) الرازي ـ المحصل ـ ص ٢٤٠ ، الرازي ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١٢٤ ، الايجي ـ المواقف ـ ص ٤٨٧ ·

(١٤٨) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١٠٩ ، الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٤٠ .

(١٤٩) الرازى ـ المحصل ـ ص ٢٤٠ ، الرازى ـ المطالب العالية ، جـ ٣ ، ص ١١٣ .

(١٥٠) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١١٢ ، ١١٤ .

(١٥١) الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٤٨٠ ، ٤٨١ وهذا الدليل استخدمه الأشعرى كدليل على وجود الله وهو ما عرف بدليل النطفة (راجع الفصل الأول ـ أدلة وجود الله عند الأشاعرة) .

(١٥٢) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١١١ .

(١٥٣) الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ـ ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(١٥٤) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١١٥ ، ١١٦ .

(١٥٥) السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٤ ، ٩٥ ، وان كان الجوينى أيضا قد استدل على ان الصانع عالما بدليل النظام والاتقان (انظر : لمع الأدلة ص ٨٢ الشامل ـ ص ٦٢٣) .

(١٥٦) الرازى ـ المطالب العالية جـ ٣ ، ص ١١٧ ، ١١٨ ، الرازى ـ معالم أصول الدين ، ص ٥١ ، ويبدو دليل الرازى قريبا من قول الفلاسفة بأن الله يعلم المسببات بعلمه بأسبابها ، ويتضح هذا التقارب خاصة لأن الرازى قد ذهب الى تأكيد أن قول الفلاسفة هذا يعنى أن الله عالم بالجزئيات .

(١٥٧) الرازى ـ المباحث المشرقية جـ ٢ ـ ص ٤٨٤ ، الرازى ، المطالب العالية جـ ٣ ـ ص ١١٤ .

انظر أيضا : محمد اقبال ـ تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ـ (ترجمة عباس محمود) ـ ص ٣٧ .

(١٥٨) السنوسى ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ ص ٩٨ .

(١٥٩) الغزالى ـ قواعد العقائد (احياء علوم الدين) جـ ١ ـ ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(١٦٠) سورة نوح الآيات (١٥ ـ ١٨) .

(١٦١) سورة البقرة آية (١٦٤) .

خاتمة ونتائج البحث

١ ـ اذا كان التفسير الغائى هـو ذلك التفسـير الميتافيزيقى الذى يضفى على كل ما يجرى فى العـالم بعدا ميتافيزيقيا يرتبط بتصور عقل كلى وراء الوجود، فان هذا المعنى يبدو مؤكدا فى آراء الأشاعرة ، اذ انهم ذهبوا الى تفسـير العـالم بكليته وجزئيـاته تفسـيرا ميتافيزيقيا منذ لحظة الايجاد الأولى وخروج العالم من العدم الى الوجود ، ان تقريرهم للقصد الالهى للايجاد واضح وحاسم برفضهم القـول بقـدم المادة وضرورة الخلق ، واثباتهم للخلق بالحدوث من عدم محض ، ثم استمرار الخلق الالهى المتجدد للعـالم فى كل لحظة ، وردهم كل حوادثه لفاعلية الله وقصده من خلال آرائهم

فى الجوهر الفرد والاعراض والقول بالجواز ورفض الضرورة السببية والتوكيد على الاختيار الالهى الحر، وهم أيضا لم يقتصروا فى التوكيد على تفرد الله بالفاعلية فى المجال الطبيعى بل أكدوا على هذا أيضا فيما يتعلق بالفعل الانسانى ومن ثم فقد قدم الأشاعرة تصورا للعالم بكل محتواه يقوم على توكيد الفاعلية المتفردة لله تعالى ، فلا فاعلية سوى للقدرة الالهيه ، كما أنه لا موجود سوى بارادة الهية مختارة ، كذلك التوكيد على احاطة العلم الالهى بكل ما فى العالم من كليات وجزئيات ، ومن ثم يمكن القول ان الأساس الأول للتفسير الغائى عند الأشاعرة هو اثباتهم للخلق بالحدوث واستمرارالخلق الالهى للعالم فى كل لحظة ، بكل ما يعنيه هذا القول من تقرير للاختيار الالهى الحر ومن ثم يبدو عنصر القصد متوفرا ومؤكدا فى التفسير الغائى عند الأشاعرة فوجود العالم واستمراريته وراءه قوة قاصدة للايجاد باقتدار مطلق ومشيئة مختارة .

٢ ــ ان أحد أهم معالم التفسير الغائى عند الأشاعرة ، حرصهم الشديد على تأكيد الحرية المطلقة لفاعلية الله فى العالم ، فالله قادر على كل الممكنات ، والقدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك ، والارادة هى صفة تخصيص بين الجائزات بلا أى مرجح سوى محض المشيئة ، وهذا الحرص من جانب الأشاعرة على تأكيد مطلق الحرية لفاعلية الله فى العالم استتبعه

نفيهم للقول بأية ضرورة للمادة، فالمادة الحادثة من عدم ليس لهـا أية ضرورة ذاتيـة تكون بمثابة عائق امام فاعلية الله فيها ، عـلى عكس مـاذهب اليه الفـلاسفه القائلون بقدم المادة وطبيعتها الضروريـة التى تحكم قبولها للفعل الالهى ، اذا فقدرة الله مطلقة تجاه المادة عند الأشاعرة ، كذلك القدرة والارادة الانسـانية فى نظر الأشاعرة لا تمثل مؤثرا ينتقص من حرية الفاعلية الالهية فيما يتعلق بالمجال الانسانى ، ومن هنا يمكن القول ان الأشاعرة قد رفضوا تماما تفسير وجود الشر فى العالم برده لأية فاعلية غير الله تعالى ، سواء برده لقصور المادة كما ذهب الفلاسفة أو فاعلية الانسـان واختيار كما قال المعتزلة .

٣ ـ قدم الأشاعرة تصورا خاصـا لموضوع الخير والشر ، يعكس جانبا هاما من تفسيرهم الغائى ، فوجود الشر فى العالم هو أهم اشكال يواجه التفسير الغـائى للعالم ، اذ انه مع القول بوجود عقل كلى ينظم العـالم يتمثل فى اله حكيم منزه عن فعل الشر ، يصبح وجود الشر والفساد والذبول فى حاجة الى تبرير ، واذا كان الأشاعرة لم يذهبوا ـ كما ذهب غيرهم ـ لارجاع هذا الشر لقوى أخرى غير الله تعالى ، فان الأشاعرة أيضـا لم يحاولوا تبرير وجود الشر بل كان لهم طريق مختلف، لقد نفوا أن يكون ثمة شر موضـوعى فلا شر سـوى ما قال عنه الشرع شرا ، ولا خير سوى ما قال عنـه

الشرع خيرا ، وهم بذلك قد مهدوا تماما لرأيهم الخاص في تنزيه الله عن فعل الشر ، اذ انه مادام لا يوجد اى معنى للشر سوى ما نهى الشرع عنه ، فانه وفقا لهـذا يكون الفعل الالهى خارج المنطقة التى يحكم فيها عـلى الأفعال بأنهـا شر ، ويبدو أن هـذا القول الأشـعرى لا يقدم سوى حلا لفظيا للمشكلة ، اذ انه يبقى وجود الشر فى العالم محتاجا لتبرير ، فيستكمل الأشـاعرة آراءهم فى هذا الموضوع ليؤكدوا أن الله مالك الملك يتصرف فى ملكوته كما يشاء ولا يقال فى حقه انه فعل شرا ، اذا فالفعل الالهى لا يوصف بالشر عند الأشاعرة لأنه صادر من الله تعالى مالك الملك وليس لأن صـفة الفعل والادراك العقلى له ينفى كونه شرا ٠ وبهذا يكون الأشـاعرة قد قدموا رأيا خاصـا فى موضـوع الخير والشر ، ولكن هذا الرأى لا يمثل حلا أصيلا لمشـكلة وجود الشر فى العالم ، تلك المشـكلة التى تمثل أكبر اشكال يواجه التفسير الغائى للعالم ٠

٤ ــ ان لآراء الأشـاعرة فى رفض وجـود معنى موضوعى للخير والشر يمـكن للعقـل أن يدركه تأثيرا كبيرا على تفسـيرهم الغائى ، فان كانـوا قد وظفـوا آراءهم تلك لكى يتخلصوا من اشـكال وجـود الشر ، فانهم عـلى الجـانب الآخـر لم يستبقوا أيضـا معنى لما يمكن أن يوصف بأنه خير سوى ما جاء الشرع بالأمر به ، وهذا المبدأ يؤدى الى عدم امكانيـة تصـور الخير

كقيمة مطلقة ، فاذا كان الخير ليس سوى ما أتى الشرع لكي يأمر به ، فكيف يمكن ادراك أى معنى للخير والكمال فى العالم ، اذ انه وفقا لرفضهم القول بالحسن والقبح العقليين ، فانهم بهذا يسدوا الطريق أمام امكانية تصور مثالى لما ينبغي أن يكون ، ومن ثم فان قدرة العقل على ادراك وجود الخير والكمال تصبح أمرا بلا معنى ، وهو ما يمثل تهديدا حقيقيا للتصور الغائى للعالم الذى يقوم فى أساسه على تصور العالم على أنه متوجه للخير والكمال ، وهو ما يصبح تصورا متعذرا ما لم يكن مصحوبا بتصور للخير كقيمة مطلقة ، اذ كيف يمكن الذهاب الى استقراء الخير والكمال فى موجودات العالم ، ما لم يكن هذا الاستقراء مصحوبا باثبات الخير والجمال كقيمة حقيقية وموضوعية يمكن ادراكها بالعقل ٠

٥ ــ يبدو موقع الانسان بالنسبة للتفسير الغائى لدى الأشاعرة موقعا متواريا وبلا أهمية فهم لم يهتموا كثيرا بالجانب الانسانى ، على الرغم من أن التفسير الغائى يستمد قوته من كونه ذلك التفسير الذى يقدم تصورا متفائلا لموضع الانسان من الوجود ، فالأشاعرة قد ذهبوا الى رفض القول بأية فاعلية حقيقية للانسان، كما أن نظريتهم فى الكسب قد صيغت من أجل الحفاظ على شرعية التكليف دون أن تعنى اثباتهم لاختيار حقيقى للانسان فالانسان خاضع تماما للقدر الالهى سواء

فيما يحدث له من أحداث لا يحاسب عليها او أفعاله الداخلة فى نطاق التكليف ، وهم لم يروا فى تلك الحتمية القدرية الواقعة على الانسان ما يتنافى مع حكمة التكليف أو عدالته ، فالله يتصرف فى ملكوته بمقتضى المشيئة له أن يختص من يشاء من عباده برحمته وعنايته دون أن يكون هذا الاختصاص مشروطا بأية فاعلية من جانب الانسان بل لو أراد الله أن يدخله فى رحمته لهداه وان قضىٰ عمره كله عاصيا، وتلك العناية يختص الله بها من يشاء من عباده ، اذا فالانسان عند الأشاعرة بلا فاعلية أو اختيار حقيقى سواء فيما يتعلق بالدنيا أو الدين ، كذلك فان الموقف النقدى المتشدد الذى اتخذه الأشاعرة من فكرة الصلاح عند المعتزلة ، يعكس رفضهم للقول بأن الفعل الالهى متوجه لقصد صلاح العباد وخيرهم ، ومن خلال أدلتهم النقدية لفكرة الصلاح عند المعتزلة يتضح أنهم لم يروا فى خلق الانسان أو وجوده صلاح أو خير له ــ بمعيار العقل الانسانى ــ سواء فى الدنيا أو الآخرة ، فهم يشيرون الى أن الدنيا دار مصائب وبلايا ومحن ، كما أنه فى الآخرة فمعظم الناس من أهل العذاب ، كما أن التكليف يعد فى رأيهم مشقة للانسان لا يمكن استقراء وجه مصلحة مرتبطة بالانسان فيه ، رافضين القول بأن التكليف هو جسر من الامتحان والابتلاء يمر عليه الانسان لكى يصل الى أعلى درجات النعمة والثواب وهو

القول الذى ذهب اليه المعتزلة وبعض الفقهاء ، وتجدر الاشارة الى أن الأشاعرة عندما نقدوا المعتزلة فى آرائهم الخاصة بالصلاح ، لم يقولوا فقط بنفى وجوب توجه الفعل الالهى لصلاح العباد ، بل انهم أكدوا أن قصد الصلاح لا يجب ولا يكون ، واستدلوا على هذا بخلق الله للمعذبين فى الدنيا والآخرة ، مؤكدين أن أمثال هؤلاء لا مصلحة عقلية تعود عليهم من خلقهم ، ومما هو جدير بالملاحظة أن الأشاعرة عندما ذهبوا الى آرائهم تلك لم يقصدوا القول بأن الله قد خلق البشر ليعذبهم ، بل انهم رأوا أن ربط معنى الحكمة الالهية بكون الفعل الالهى متوجها لصلاح المخلوقات ، يؤدى فى نهاية الأمر الى محاولة تبرير وجود أوجه النقص والفساد فى العالم برده الى فاعلية أخرى سوى القدرة الالهية ، ومن ثم فقد حاولوا تخليص مفهوم الحكمة الالهية من الارتباط الضرورى بتوجه الفعل الالهى لنفع المخلوقات ، مستندين فى ذلك لمبدئهم فى رفض تعليل الفعل الالهى ، فهم يرفضون بحسم أن يقال عن الله لم فعل هذا ؟ وهم بذلك قد حاولوا أن يسدوا الطريق أمام أى تشكيك فى الحكمة الالهية من منطلق وجود الآلام والشرور والكائنات المعذبة فى العالم ، خاصة وانهم قد قالوا بالقدر كاملا من الله تعالى ، ولكن آراء الأشاعرة تلك لم تقدم حلا ناجحا لتلك المشكلة الا بوضع مفهوم خاص للعدل والحكمة الالهية ، فالعدل

عندهم هو التصرف في الملك بمقتضى المشيئة ، والحكمة هى نفاذ المشيئة وفقا لما كان في العلم والعناية هى احاطة العلم الالهى بكل مافى العالم ، واذا كان الاشاعرة قد خلصوا أنفسهم من المطالبة بتبرير وجود الشر فى العالم ، الا أنهم لم يصلوا لذلك دون ان يكون هناك تأثير على التصور السامي اللائق بفكرة العدل الالهي والحكمة ، والذى يرتبط بالضرورة بتصور الالوهيه قائم على تقرير العدل والحكمة بالمعنى الذى يدركه العقل ، والذى يعني توجه الفعل الالهى لغايات حكمية مرتبطة بصلاح المخلوقات ، وتجدر الاشارة الى أن آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع لم تجيء مخالفة فقط لآراء المعتزلة ، بل ان آراءهم قد تعرضت للنقد من اتجاه محافظ يتمثل في آراء بعض الفقهاء مثل ابن قيم الجوزية ، الذى أشار الى أن القول بالقدر كاملا من الله تعالى لا يمنع أبدا من التأكيد على توجه الفعل الالهى لغايات محمودة اذ أن هذا هو المعنى للحكمة الالهية .

٦ ـ اذا كان الأشاعرة قد نفوا عن الوجود التفسير العبثى من خلال تأكيدهم على أن العالم فعل الله ، والله تعالى عالم قاصد مريد ومن ثم لا يقال عن فعله عبث ، كما أنه تعالى لا ينتفع ولا يتضرر ومفهوم العبث مسلوب عن فعله بالكلية لأن العبث لا يوصف به الا من يتعرض للانتفاع والتضرر اذا فعل فعلا يعود عليه بالضرر ، واذا كان هذا التفسير الأشعرى لمعنى نفى العبث عن

العالم قد نجح فى تصوير العالم على أنه ليس عبثا لأنه فعل الله العالم المريد القدير ، فان التفسير الأشعرى لم يخلص الانسان من كابوس العبثية ، اذ يظل الانسان وفقا لآراء الأشاعرة كائنا بلا أهمية أو فاعلية ، كما ان ما قد يتحقق من نفع له أو صلاح هو أمر غير مقصود فى ذاته بل هو يتحقق من خلال فاعلية الله فى العالم والمتوجهة لمحض المشيئة .

ولكن تجدر الاشارة الى أن الأشاعرة قد ذهبوا الى قول يحسب لهم فى تفسيرهم الغائى وهو آراؤهم فيما يتعلق بالعفو الالهى ، اذ أن الأشاعرة بدوا متسامحين فى هذه الجزئية ، وجوزوا أن يعفو الله عن العصاة جميعا ، وان كانوا قد قيدوا هذا بقولهم انه أمر جائز ولكن الله لا يفعله لأنه أخبر انه لا يكون ، ولكن يمكن القول أن آراءهم تبدو متسامحة من خلال رفضهم القول بخلود صاحب الكبيرة فى النار ، كذلك قولهم فى الشفاعة ، وذلك فى مقابل التشدد المعتزلى حول تلك الموضوعات ، وان كانت آراء الأشاعرة المتسامحة فى موضوع العفو الالهى تظل فى اطار اثباتهم للاختيار الالهى الحر ، فالله هو الذى يختار بعضا من عباده وأوليائه ليخصهم بعفوه ورحمته دون أى مرجح لهذا الاختصاص سوى محض المشيئة الالهية ؛ ومن ثم فان آراء الأشاعرة لا تفتح باب الأمل سوى أمام تلك القلة المحظوظة من البشر ؛ ولكن مهما كان الأمر فان آراء

الأشاعرة حول العفو الالهي هي نقطة ايجابية تضفي بعض التفاؤل على تفسيرهم الغائي فيما يتعلق بالمصير الانساني .

٧ ـ بالرغم من المبدأ الأشعري في رفض تعليل الفعل الالهي وتأكيدهم على أن الله لا يفعل لغرض ، وبالرغم من نقدهم لفكرة الصلاح عند المعتزلة ، فان هذا لا يعني انهم لم يقولوا بالنظام والاتقان في العالم، بل ان للاشاعرة أقوالا كثيرة تؤكد على أن العالم هو ذلك الفعل الالهي المتقن ، كما أن الأشاعرة قد استخدموا دليل النظام والاتقان للتدليل على العلم الالهي ، وتجدر الاشارة الى أن آراء الأشاعرة في السببية لها ارتباط أساسي بمفهومهم للنظام والاتقان، فمن المؤكد أن رفض الأشاعرة للقول بفاعلية أو ضرورة للمادة يدعم التفسير الغائي ، اذ أنه لو كانت المادة مفتقدة لطبيعة داخلية تدفعها لهذا السير المنظم المتقن، فان هذا يعد دليلا قويا على وجود عقل كلي ينظم تلك المادة ويقومها ، ولكن مجمل آراء الأشاعرة بعد ذلك يجعل هذا الربط بين نفي السببية الطبيعية وبين اثبات قوة عالمة منظمة للعالم يبدو غير ذي قيمة كبيرة ، اذ أن الأشاعرة كما رفضوا القول برد النظام لطبيعة ثابتة داخلية للمادة ، فانهم رفضوا أيضا القول بأن الله يفعل بترتب أسباب من مقتضى الحكمة ورعاية الصلاح ، فالاقتران بين وجود شيئين عند الأشاعرة ليس له أي

مغزى سوى أن الله اختار أن تكون الأمور هكذا دون أية ضرورة حكمية تقتضى هذا الاقتران ، وتلك الآراء للأشاعرة تجعل من الصعب ـ وفقا لنسقهم ـ تقديم تصور للعالم على أنه دليل على الاتقان الحكمى وهذا ما دفع الرازى الى الاشارة الى أن استخدام الدليل الغائى لا يتفق مع آراء الأشاعرة ، وتجدر الاشارة الى ان الأشاعرة عندما ذهبوا الى استخدام دليل النظام والاتقان ، فانهم قد ربطوا بينه وبين كون الله عالما بالمخلوقات ، ولكن كما سبق العرض فانه في كل الحالات لا يتفق دليل النظام والاتقان مع آراء الاشاعرة ، ويمكن القول أن الأشاعرة لم يكونوا حريصين على توكيد أن العالم على أحسن صورة ممكنة ، سوى بمعنى ان الله اختاره للوجود على تلك الصورة ، دون أن يعنى هذا القول ان تلك الصورة هى أقصى صلاح للمخلوقات ، أو حتى ان تحقق صلاح المخلوقات هو الذى رجح الاختيار الالهى لايجاد العالم على تلك الصورة ، ومما هو جدير بالملاحظة أن الموقف الأشعرى جاء مشوشا تجاه القول بالنظام والاتقان فى العالم بمعنى الملاءمة بين أجزاء العالم وبين تركيب المخلوقات ووظائفها ، فهم حين تناولوا هذا الموضوع فى اطار بحثهم لمفهوم العدل الالهى لم يهتموا كثيرا بالتوكيد على ارتباط التفسير الغائى للعالم بكون الله عدلا ومنزها عن فعل الشر ، وكان ذلك من منطلق حرصهم على تأكيد المشيئة الالهية

المطلقة ، وعلى الجانب الآخر فانهم اهتموا بتقديم تفسير غائى شامل للعالم للتدليل على علم الفاعل ، ولكن آراؤهم السابقة لم تمكنهم من استخدام هذا الدليل دون الوقوع فى تناقض ، فاذا كان الدليل الغائى واحدا من أهم الأدلة على وجود الله كما أنه الدليل القرآنى الذى أشار اليه فى قوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . الآية رقم (١٦٤) من سورة البقرة وفى الكثير من المواضع الأخرى ، فان تعرض مثل هذا الدليل لاشكاليات كبيرة فى اطار النسق الأشعرى جعلت استخدامه أمرا متعذرا ، ومثل تلك النتيجة تعد مؤشرا الى أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بأبعاد التفسير الغائى ليست هى ـ من بين الآراء الأخرى ـ الأكثر اقترابا من المفهوم القرآنى ، ومن ثم فان قول الأشاعرة انهم وحدهم من بين الفرق الكلامية الذين يمثلون آراء أهل السنة والجماعة ـ وهو ذلك القول الذى أيده الكثير من الباحثين على مدى تاريخ الفكر الاسلامى ـ هو قول يجب ألا يؤخذ على أنه من المسلمات اذ أن آراءهم فى موضوع الغائية لم تكن هى الصياغة المثلى للدليل الغائى كما جاء به القرآن الكريم .

٨ ـ وفى النهاية يمكن القول أن الغاية النهائية للعالم بكليته وجزئياته عند الأشاعرة هى نفاذ المشيئة الالهيــة وفقا للعلم الأزلى ، والأشــاعرة وان كانوا قد قدموا تفسيرا ميتافيزيقيا للعالم يقوم عــلى وجود اله قدير مختار يحكم العالم بمشيئة نافذة وله سيادة مطلقة وهيمنة كاملة على كل ما فى هذا العالم ، الا أن الصبغة الأخلاقية الخيرية المرتبطة بالتفسير الغائى تبــدو فى الكثير من الأحيان مفتقدة فى التصور الاشعرى ، مما يعكس جانبا سلبيا فى آرائهم ، لا يبرره حرصهم عــلى توكيد الفاعلية المتفردة لله فى العالم وقدرته المطلقــة ومشيئته الشــاملة ، اذ أن آراءهم فى بعض الأحيــان بدت تمثل خطرا حقيقيا على مفهوم العدالة والحــكمة الالهية ، اللذين يعدان روح التفسير الغائى ، والدعامة الأساسية لأروع ما يقدمه من تصور سام وأخلاقى لهذا العالم ، وتجدر الاشارة الى أن هذا النقد الذى وجهناه لآراء الأشاعرة يأتى من منطلق أخلاقى ونزعة انسانيه بل ومن منطلق التصور لفكرة الالوهية على أنها الفكرة الأمل التى تثبت الوجود على أنه منظومة من الاتســاق والخير والجمال لأن وراءه اله عادل رحيم حكيم ، هذا التصور الذى لا يقل فى أهميته بالنسبة لأى فكر دينى عن أهمية التأكيد على أن اله العالم مطلق القدرة ذو علم شامل ومشيئة نافذة ٠

قائمة المصادر والمراجع العربية

١ ـ الأشعرى (أبو الحسن) :

مقالات الاسـلاميين ـ مجلد واحد جـ١ ، جـ٢ ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩ م ٠

٢ ـ الأشعرى (أبو الحسن) :

كتـاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ـ تحقيق د ٠ حمودة غـرابة ـ الهيئة العـامة لشئون المطابع الأميرية ـ ١٩٧٥ م ٠

٣ ـ الأشعرى (أبو الحسن) :

رسالة أهل الثغر (أصـول أهل السـنة والجماعة) ، تحقيق د ٠ محمـد السـيد جلينـد ـ سلسلة التراث السلفى ـ ١٩٨٧ م ٠

٤ ـ الأشعرى (أبو الحسن) :

الابانة عن أصول الديانة ـ تحقيق د ٠ فوقية حسين ـ دار الأنصارى ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ م ٠

٥ ـ الآمدى (سيف الدين) :

غاية المرام فى علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ـ المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ـ لجنة احياء التراث الاسلامى ـ القاهرة ـ ١٩٧١ ٠

٦ ـ الآمدى (سيف الدين) :

المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ـ تحقيق د ٠ حسن محمود الشافعى ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ م ٠

٧ ـ الاسفرايينى (أبو المظفر) :

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ـ مكتب نشر الثقافة الاسلامية ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٤٠ م ٠

٨ ـ الايجى (عبد الرحمن بن أحمد) :

المواقف ـ بشرح السيد الشريف ـ مطبعة محرم ـ مصر ـ بدون تاريخ ٠

٩ ـ ابن أبى الحديد :

شرح نهج البلاغة ـ جـ٤ ، جـ٥ ـ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ـ عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى٠

١٠ ـ ابن تيمية (أحمد) :

درء تعارض العقل والنقل ـ جـ١ ـ تحقيق محمد رشاد سالم ٠

١١ ـ ابن تيمية (أحمد) :

منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ـ جـ١ ـ المطبعة الأميرية ـ مصر ـ ١٩٠٤ م ٠

١٢ ـ ابن قيم (الجوزية) :

مفتاح دار السعادة ـ منشور ولاية العلم والارادة ـ صححه محمود حسن ربيع ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٩ م ٠

١٣ ـ ابن قيم (الجوزية) :

شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل ـ مكتبة المعارف ـ الطائف ـ ١٩٦٠ م ٠

١٤ ـ ابن حزم الظاهرى :

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ مجلد واحد ـ ٥ أجزاء ـ مكتبة السلام العالمية ـ مصر ٠

١٥ ـ ابن ميمون (موسى) :

دلالة الحائرين ـ مجلد واحد ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق د ٠ حسين أتاى ـ مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ٠

١٦ ـ ارسطاليس :

الطبيعة ـ جـ١ ـ ترجمة أسحق بن حنين ـ تحقيق د ٠ عبد الرحمن بدوى : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ ٠

١٧ ـ ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ـ ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٧٨ م .

١٨ ـ ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـ تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران ـ القاهرة .

١٩ ـ ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تهافت التهافت ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة

٢٠ ـ ابن سينا :

التعليقات ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب ـ ١٩٧٣ م .

٢١ ـ ابن سينا :

النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية) ـ محيى الدين صبرى الكردى ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٣٨ م

٢٢ ـ ابن سينا :

الهداية ـ تحقيق د . محمد اسماعيل عبده ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ ١٩٧٤ م .

٢٣ ـ ابن سـينا :

الاشـارات والتنبيهات ـ القسـم الثانى ـ جـ٣ ، جـ٤ ، تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ مصر ٠

٢٤ ـ ابن سـينا :

الشفاء ـ الطبيعيات (١ ـ السـماع الطبيعى) تحقيق سعيد زايد ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ ١٩٨٣ م ٠

٢٥ ـ ابن سـينا :

الشفاء ـ الالهيات ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق سليمان دنيـا ـ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ ١٩٦٠ م ٠

٢٦ ـ ابن سـينا :

رسالة القدر (ضمن مجموعة رسـائل الشيخ الرئيس فى أسرار الحكمـة المشرقيـة) ـ تحقيق ميكائيـل بن يحيى المهرانى ـ ليدن ـ ١٨٨٩ م ٠

٢٧ ـ ابن سـينا :

الرسالة النيروزية (ضـمن تسع رسـائل فى الحكمة والطبيعيات) ـ طبعة بمبىء ـ ١٣١٨ هـ ٠

٢٨ ـ ابن سـينا :

الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سـينا) ـ حيدر أباد ـ دائرة المعارف العثمانية ـ ١٣٥٣ هـ ٠

٢٩ ـ ابن سيـــنا :

رسالة فى ماهية العشق ـ (ضمن جامع البدائع) ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩١٧ م ٠

٣٠ ـ اقبال (د ٠ محمد) :

تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ـ ترجمـة عباس محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٥٥ م

٣١ ـ الالوسى (د ٠ حسام الدين) :

حوار بين الفلاســفة والمتكلمين ـ دار الشئون الثقافيــة العامة ـ بغداد ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٦ م

٣٢ ـ الباقلانى (أبو بكر) :

الانصـــاف فيما يجب اعتقاده ولا يجـوز الجهـل به ـ عالم الكتب ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٦ م ٠

٣٣ ـ الباقلانى (أبو بكر) :

التمهيد ـ تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثى ـ منشورات جامعة الحكمة فى بغـــداد ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ ١٩٥٧ م

٣٤ ـ البغدادى (عبد القاهر) :

أصـــول الدين ـ جـ١ ـ مطبعة الدولة ـ استانبول الطبعة الأولى ـ ١٩٢٨ م ٠

٣٥ ـ **البغدادى (عبد القاهر) :**

الفرق بين الفرق ـ دار الكتب العلميـة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٥ م ٠

٣٦ ـ **البغدادى (أبو البركات) :**

المعتبر فى الحكمـة ـ ج ٣ ـ حيـدر آبـاد ـ ألدكن ـ ١٩٣٨ م ٠

٣٧ ـ **برقلس :**

الخير المحض ـ ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب ـ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٧ م ٠

٣٨ ـ **بينيس (د ٠ س) :**

مذهب الذرة عند المسلمين ـ ترجمة وتقـديم د ٠ محمـد عبد الهادى أبو ريدة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٤٦ م ٠

٣٩ ـ **بدوى (د ٠ عبد الرحمن) :**

أرسـطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٨ م ٠

٤٠ ـ **بدوى (د ٠ عبد الرحمن) :**

الأفلاطونيـة المحدثة عنـد العرب ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٧ م ٠

٤١ ـ بدوى (د · عبد الرحمن) :

مذاهب الاسلاميين ـ جـ ١ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٣ م ·

٤٢ ـ بدوى (د · عبد الرحمن) :

أرسطو ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٠ م ·

٤٣ ـ بدوى (د · عبد الرحمن) :

مدخل جديد إلى الفلسفة ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ ١٩٧٩ م ·

٤٤ ـ بدوى (د · عبد الرحمن) :

مؤلفات الغزالى ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٧ م ·

٤٥ ـ التفتازانى (سعد الدين) :

شرح العقائد السنفية ـ تحقيق د · أحمد حجازى السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٨٨ م ·

٤٦ ـ التفتازانى (سعد الدين) :

شرح المقاصد ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق د · عبد الرحمن عميرة ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة

٤٧ ـ الجوينى (أبو المعالى) :

لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ تحقيق د . فوقية حسين محمود ومراجعة د . محمود الخضيرى ـ المؤسسة المصرية العامة للتاليف والأنباء والنشر .

٤٨ ـ الجوينى (أبو المعالى) :

الشامل فى أصول الدين ـ تحقيق د . على سامى النشار ، د . فيصل بدير عون ، سهير مختار ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٦٩ م .

٤٩ ـ الجوينى (أبو المعالى) :

الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ـ مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ١٩٥٠ م .

٥٠ ـ الجوينى (أبو المعالى) :

العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية ـ تحقيق د . أحمد حجازى السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٩ م .

٥١ ـ جار الله (د . زهدى) :

المعتزلة ـ منشورات النادى العربى بيافا ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م .

٥٢ ـ جولد تسيهر (د ٠ ا جناك) :

العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة محمـــود يوسف موسى وآخرون ـ دار الكتب الحديثة ـ مصر ـ ١٩٦٤ م ٠

٥٣ ـ الجر (د ٠ خليل) :

حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربيـة ، دار المعارف ـ بيروت ـ جـ١ ١٩٥٧ ، جـ٢ ـ ١٩٥٨ ٠

٥٤ ـ حنفى (د ٠ حسن) :

من العقيدة الى الثورة ـ جـ ٢ (التوحيد) مكتبة مدبولى ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٨ م ٠

٥٥ ـ الخياط (أبو الحسن) :

كتاب الانتصـار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ تحقيق د ٠ نيبرج ـ دار الندوة الاسلامية ـ ١٩٨٨ م ٠

٥٦ ـ الخضيرى (د ٠ زينب محمود) :

أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ـ دار الثقافة ـ ١٩٨٣ م ٠

٥٧ ـ دى بـــور :

تاريخ الفلسفة فى الاسلام ـ ترجمة د ٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٣٨ م

٥٨ ـ دسوقى (د ٠ فاروق حسن) :

القضاء والقدر فى الاسلام ـ جـ٣ دار الدعوة ـ الاسكندرية٠

٥٩ ـ الرازى (فخر الدين) :

المطالب العالية من العلم الالهى ـ جـ٣ ـ تحقيق د . أحمد حجازى السقا ـ بيروت ـ ١٩٨٧ م .

٦٠ ـ الرازى (فخر الدين) :

محصـــل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلمــاء والحكماء والمتكلمين ـ مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الكتاب العربى ـ بيروت ـ طبعة أولى ـ ١٩٨٤ م .

٦١ ـ الرازى (فخر الدين) :

معالم أصول الدين ـ مراجعة طه عبد الروءوف ســـعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة .

٦٢ ـ الرازى (فخر الدين) :

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مصطفى الهوارى ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٧٨ م .

٦٣ ـ الرازى (فخر الدين) :

المباحث المشرقية ـ جـ١ ، جـ٢ ، حيـــدر آبـاد ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٢٤ م .

٦٤ ـ الرازى (فخر الدين) :

شرح أسماء الله الحسنى ـ مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ م .

٦٥ ـ الراوى (د · عبد الستار عز الدين) :

ثورة العقـــل ـ دار الشئون الثقافية العامة ـ بغـداد ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٦ م ·

٦٦ ـ الراوى (د · عبد الستار عز الدين) :

فلسفة العقل (رؤية نقـــدية للنظرية الاعتزاليـــة) ـ دار الشئون الثقافيـــة العامة ـ بغداد ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٦ م ·

٦٧ ـ السنوسى (ابن عمر) :

عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ مطبعة جريدة الاســـلام ـ مصر ـ ١٨٩٨ م ·

٦٨ ـ السفارينى (احمد) :

لوامع الأنــوار البهيئة وسواطع الأسرار الأثرية جـ ١ ـ مطبعة المدنى ـ مصر ـ ١٩٨٤ م ·

٦٩ ـ سعادة (د · رضا) :

مشكلة الصراع بين الفلســفة والدين ـ الدار العالميـــة ـ بيروت ـ المطبعة الأولى ١٩٨٠ م ·

٧٠ ـ الشهرستانى (أبى الفتح) :

الملل والنحل ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلانى ـ دار المعرفة ـ بيروت ·

٧١ ـ الشهرستانى (أبو الفتح) :

نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ تحقيق الفرجيوم ـ مكتبة زهران ـ مصر ٠

٧٢ ـ صبحى (د ٠ أحمد محمود) :

فى علم الكلام (دراسات فلسفية لآراء الفرق الاسلامية فى أصول الدين) جـ١ ، جـ٢ ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الاسكندرية ـ الطبعة الرابعة ـ ١٩٨٢ ٠

٧٣ ـ صبحى (د ٠ أحمد محمود) :

الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة الثانية ٠

٧٤ ـ صليبا (د ٠ جميل) :

من أفلاطون الى ابن سينا ـ مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٥١ م ٠

٧٥ ـ صليبا (د ٠ جميل) :

الدراسات الفلسفية جـ ١ ـ مطبعة دمشق ١٩٦٤ م ٠

٧٦ ـ صليبا (د ٠ جميل) :

الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا (نظرية الخير عند ابن سينا مقالة ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا) ـ مطبعة مصر ـ ١٩٥٢ م ٠

٧٧ ـ الطوسي (علاء الدين) :

الذخيرة (تهافت الفلاسفة) ـ تحقيق د ٠ رضا سعادة ـ الدار العالمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٣ م ٠

٧٨ ـ الطوسي (نصير الدين) :

شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا ـ المطبعة العامرة ـ طهران ـ ٩٢٩ هـ ٠

٧٩ ـ طاهر (د ٠ حامد) :

مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ـ ١٩٨٥ م

٨٠ ـ عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد ـ تحقيق عمر السيد عزمي ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ٠

٨١ ـ عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المغني جـ ٦ ، تحقيق الأب جورج قنواتي ، جـ ٨ تحقيق د ٠ توفيق الطويل ، سعيد زايد ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٦٣ م ٠

٨٢ ـ عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق د ٠ عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ مصر ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٨ م ٠

٨٣ ـ عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

فرق وطبقات المعتزلة ـ تحقيق د • علي سامي النشار ،
عصام الدين محمد علي ـ دار المطبوعات الجامعية ـ
١٩٧٢ م •

٨٤ ـ العراقي (د • محمد عاطف) :

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ مصر ـ
الطبعة الثانية ـ ١٩٨٤ م •

٨٥ ـ العراقي (د • محمد عاطف) :

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ دار المعارف ـ مصر ـ
الطبعة الثانية •

٨٦ ـ العراقي (د • محمد عاطف) :

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ مصر ـ
الطبعة الثانية ـ ١٩٧٩ م •

٨٧ ـ العراقي (د • محمد عاطف) :

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف مصر ـ
الطبعة الرابعة ـ ١٩٧٩ م •

٨٨ ـ العراقي (د • محمد عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة
السادسة ـ ١٩٧٨ م •

٨٩ ـ عبده (الامام محمد) :

رسالة التوحيد ـ تحقيق محمود أبو رية ـ الطبعة الخامسة ـ دار المعارف ـ ١٩٧٧ م ٠

٩٠ ـ عبده (الامام محمد) :

بين الفلاسفة والمتكلمين ـ تحقيق د ٠ سليمان دنيا ـ دار احياء الكتب العربية ـ ١٩٥٨ م ٠

٩١ ـ عبد الرازق (د ٠ مصطفى) :

تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٤ م ٠

٩٢ ـ عمارة (د ٠ محمد) :

المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ـ دار الشروق ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٨ م ٠

٩٣ ـ الغزالى (أبو حامد) :

تهافت الفلاسفة ـ حققه د ٠ موريس بويج ١٩٢٧ ، وأعيد طبعه بمقدمة د ٠ ماجد فخرى ـ دار المشرق ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ٠

٩٤ ـ الغزالى (أبو حامد) :

الرسالة القدسية ـ ضمن نص انجليزى بعنوان :

Al-Ghazali's on dogmatic theology by A.L. Tilawi — Luzac & Company Ltd, London.

٩٥ ـ الغزالى (أبو حامد) :

الاقتصــاد فى الاعتقاد ـ دار الكتب العلميــة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٣ م ·

٩٦ ـ الغزالى (أبو حامد) :

المستصفى من علم الأصـول ـ جـ ١ ـ الطبعة الثانيــة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ·

٩٧ ـ الغزالى (أبو حامد) :

احيـاء علوم الدين جـ ١ (قواعـد العقائد) ـ مقـدمة د · بدوى طبانة ـ دار احيـاء الكتب العربيـة ـ عيسى البابى الحلبى ·

٩٨ ـ الغزالى (أبو حامد) :

الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل (ضمن مجموعة القصور العوالى من رسـائل الامام الغزالى) جـ ٣ ـ تحقيق محمـد مصطفى أبو العلا ـ مكتبة الجندى ـ مصر ·

٩٩ ـ الفارابى (أبو النصر) :

آراء أهل المدينة الفاضلة ـ مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ـ القاهرة ·

١٠٠ـ الفارابى (أبو النصر) :

عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) طبعة ليدن ١٨٩٠ م

١٠١ـ **فخرى (د . ماجد) :**

دراســـات فى الفكر العـــربى ـ دار النهار ـ بيروت ـ الطبعة الثانية .

١٠٢ـ **فخرى (د . ماجد) :**

مختصر تاريخ الفلسفة العربية ـ دار الشورى ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨١ م .

١٠٣ـ **قنواتى (الأب جورج ، لويس جاردية) :**

فلسفة الفكر الدينى بين الاســلام والمسيحية ـ جـ ١ ـ ترجمة د . صبحى الصالح ، د . فريـد جبر ، دار العلم للملايين ـ بيروت .

١٠٤ـ **كوربان (هنرى) :**

تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ترجمة نصـــير مروة ـ حسن قبيصى ـ منشورات عويدات ـ بيروت .

١٠٥ـ **لطف (د . سامى نصر) :**

الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الاســلامى ـ مكتبـة الحرية الحديثة ـ جامعة عين شمس ـ مصر .

١٠٦ـ **محمود (د . زكى نجيب) :**

المعقول واللا معقول فى تراثنـــا الفكرى ، دار الشروق ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٨ م .

١٠٧ـ محمود (د · زكي نجيب) :

نحو فلسفة علمية ـ مكتبة الانجلو ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٠ م ·

١٠٨ـ مدكور (د · ابراهيم) :

في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) ـ جـ ٢ ـ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٨٣ م ·

١٠٩ـ مروة (د · حسين) :

النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ـ جـ ١ ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ ١٩٨١ م ·

١١٠ـ مسعد (الأب بولس) :

ابن سينا الفيلسوف ـ مطبعة الاتحاد ـ بيروت ـ ١٩٣٧ م ·

١١١ـ مرحبا (د · محمد عبد الرحمن) :

من الفلسفة اليونانية الي الفلسفة الاسلامية ـ مكتبة الفكر الجامعي ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٠ م ·

١١٢ـ ماكدونالد :

الله ـ لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية ـ دار الشعب ـ مصر ـ ١٩٨٠ م ·

١١٣ـ النيسابورى (أبو رشيد سعيد بن محمد) :

ديوان الأصـــول (فى التوحيد) ـ تحقيق د ٠ محمـــد عبد الهادى أبو ريدة ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ٠

١١٤ـ نادر (د ٠ البير نصرى) :

فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الاسـلام الأسبقين ـ مجلد واحد ج١ ، ج٢ ، مطبعة دار نشر الثقافة ـ الاسكندرية ٠

١١٥ـ النشار (د ٠ على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ـ ج ١ ـ دار المعـــارف الطبعة الثامنة ٠

١١٦ـ النشار (د ٠ على سامى) :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة الرابعة ـ ١٩٧٨ م ٠

١١٧ـ هويدى (د ٠ يحيى) :

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ دار الثقافة القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٩ م ٠

١١٨ـ **هويدى) د • يحيى) :**

محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ـ مكتبة النهضة ـ مصر ـ
١٩٦٥ م ، ١٩٦٦ م •

١١٩ـ **اليازجى (د • كمال) :**

معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ـ دار العلم للملايين ـ
بيروت ـ الطبعة الخامسة •

قائمة المراجع الأجنبية :

1. **Macdonald (Duncan. B)** : Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory. Amarco book agency. New Delhi, 1973. First published, London, 1903.

2. **O'leary (De Lacy, D. D)** : Arabic thought and its place in history, London, 1939.

3. **Fakhry (Majid)** : Islamic occasionalism, George Allen and Unwin. Ltd, London.

4. **Fakhry (Majid)** : History of Islamic philosophy, London, Second Edition, 1983.

5. **Ormsby (Eric-L)** : Theodicy in Islamic thought, Princeton University press. New Jersey.

6. **Hyman (Arthur and James, J. Walsh)** : Philosophy in the Midle ages — Hachett publishing company. Second Edition.

7. **Bennet (Jonathan)** : Lock, Berkley, Hume (central themes), Clorendon press-Oxford, 1971.

الموسوعات والمعاجم :

1. Encyclopedia Britannica — Volume (IX) (Teleology) — 15th Edition, 1983.

2. Encyclopedia of Religion — Volume (1) — (Ashariyah, p. 449-445). — Mircea Eliade (Editor in chief), Macmillan publishing company, New York, 1987.

٣ ـ المعجم الفلسفى ـ مجمع اللغة العربية (مادة غائية) ـ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ م ٠

٤ ـ المعجم الفلسفى ـ د ٠ يوسف كرم ، د ٠ مراد وهبة (مادة غائية) ـ دار الثقافة الجديدة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٩ م ٠

٥ ـ المعجم الفلسفى ـ د ٠ جميل صليبا ـ جـ ١ : مادة ابداع ، مادة خلق ، مادة سبب) ، (جـ ٢ : مادة علة ، مادة غائية) ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت ـ ١٩٧١ م ٠

٦ ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ محمد على الفاروقى التهانوى ـ جـ١ ، جـ٢ ، جـ٣ ، تحقيق د ٠ لطفى عبد البديع ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٦٣ م ٠

فهـرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٩٦٨ /١٩٩٢

ISBN — 977 — 01 — 3038 — 9

إن إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى ، تمثل ضرورة حضارية ملحة ، ليست من أجل بعث الماضى كما هو ، ولكن لكى نعرف كيف فكرنا ، ومن ثم ندرك الخلفية التاريخية لحاضرنا الثقافى لنستشرف آفاقاً جديدة للمستقبل وعلم الكلام أو علم أصول العقائد ، هو احد أهم المعالم فى تراثنا الفكرى ، إن لم يكن أكثرها أصالة وحيوية ، وتعبيراً عن وجهة النظر العربية الإسلامية من التساؤلات الفلسفية الكبرى ، التى كانت محوراً للتفكير فى العصر الوسيط . والمدرسة الكلامية الأشعرية ، تمثل واحداً من أهم الاتجاهات بين التيارات الكلامية المختلفة ، نظراً لأنها كانت تعد دائماً الرأى الكلامى الممثل لأهل السنة والجماعة ، وبالتالى كان تأثيرها كبيراً على القطاعات العريضة من المسلمين ، ذلك التأثير الذى رسخ فى الوجدان العربى حتى بعد إنتهاء الفترة التاريخية التى إزدهر فيها علم الكلام كتعبير عن الحياة الثقافية للمسلمين .
ومن هنا تأتى أهمية دراسة آراء تلك المدرسة الكلامية ، لعلنا نلقى بعض الضوء على ما هو كامن وراء واقعنا الثقافى المعاصر .

٥٢٥ قرشـــا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com